هذه الرسالة للسيد الشريف الجرجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان نسبة البصيرة الى مدركاته كنسبة البصر الى محسوساته وانت اذا نظرت في المرآة وشاهدت
صورة فيها فلك هناك حالتان الاولى ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها
قصدا جاعلا المرآة آلة لملاحظتها ولا يخفى عليك ان المرآة وان كانت مبصرة في هذه
الحالة لكنها ليست بحيث تقدر ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرآة
نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة للحكم عليها واما الصورة فانها حينئذ تكون مشاهدة
تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان من المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات وتارة آلة
لابصار الغير فقس على هذه المعاني المدركة بالقوى الباطنة واستوضح ذلك
من قولك قام زيد وقولك نسبة القيام الى زيد فانت في الحالة من مدرك لنسبة
القيام اليه لكنها في الحالة الاولى مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام
وآلة لتعرف حالها فكانها مرآة لمشاهدتها ولذلك لا يمكنك ان تحكم عليها او بها
واما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد فيمكنك اجراء الاحكام
عليها فهي على الاولى معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما
يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية كذلك يحتاج
الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية فنقول الابتداء
معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لاحظ العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا
بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزم ادراك متعلقه تبعا وبالعرض
رجالا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وذلك بعد ملاحظته بهذا الوجه
ان يقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سيري البصرة ولا يخرجه
ذلك عن الاستقلال واذا لاحظ العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة
وجعله آلة لمعرفة حالها كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح لان يكون محكوما عليه
ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره ابن الحاجب
في الايضاح حيث قال الحرف ما دل على معنى في نفسه يرجع الى معنى اي ما دل على

معنى

على باعتباره في نفسه وبالنظر اليه في نفسه لا باعتبار امر خارج عنه كقولك الدار في نفسها
حكمها كذا اي لا باعتبار امر خارج عنها وعلى ذلك قيس الحرف ما دل على معنى في غيره اي حاصل في غيره
اي باعتبار متعلقه لا باعتبار نفسه انتهى كلامه فقد اتضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب
لتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة ملاحظته لا لان الواضع
اشترط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه بدون
ذكره فلعله فانه لا يرجع الى طائل ولزومه تحكم بحت كما قرره بعض المحققين في شرح المختصر
واذا عرفت معنى الاسم والحرف فاعلم ان الفعل كضرب مثلا يدل على معنى مستقل بالمفهومية
هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفهومية وهو آلة ملاحظة غيره اعني النسبة الحكمية الجزئية في
المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالها الا ان
احدهما متعلق بدلالة اللفظ عليه والآخر وان كان متعينا في نفسه بوجه وملحوظا بذلك الوجه والا
لما امكن ايقاع النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول
الفعل الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار اشتماله
على معنى مستقل صار ممتازا عن الحرف ولما اعتبر فيه ايضا نسبة تامة على ان ذلك
المعنى المستقل يكون منسوبا الى غيره بتلك النسبة وقع محكوما به باعتبار ذلك المعنى
المستقل واما باعتبار مجموع معناه فلا يصلح لان يكون محكوما عليه ولا محكوما به
فارتفع عن مرتبة الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم وبالجملة والحرف لما كان موضوعا
لمعان نسبية مخصوصة هي آلة لملاحظة معان اخر وتعرف احوالها وضعا
عاما لم يمكن ان يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لا بد في كل واحد منهما ان يكون ملحوظا
بالذات ليتمكن اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق
رعاية لمجاورة الالفاظ مع الصور الذهنية والاسم لما كان موضوعا
لمعان ملحوظة بالذات مستقلة بالمفهومية ولم يعتبر فيها نسبة تامة لا على ان

منسوبة الى غيرها والا لزم منسوبة اليها امكن الحكم عليه والحكم به واما الفعل فلما
اعتبر فيه الحدث وهو معنى مستقل بالمفهومية وضم اليه انتسابه بغيره نسبة تامة
هي آلة لملاحظة طرفيها وجب ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر
ذلك في مفهومه وضعا وان يذكر فاعله كي يتحصل تلك النسبة واما مجموع
معناه فلا يصلح الحكم عليه والحكم به وهو ظاهر بالعامل الصادق فان كما لما اذا جعل
النسبة التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تضم
الى المنسوب اليه كذلك مع انها حالة بينهما لا اختصاص لها لاحدهما قلت لعل السبب
في ذلك ان النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالابوة القائمة
بالاب المتعلقة بالابن الا ترى تقول انتسب القيام الى زيد ولا تقول
انتسب زيد الى القيام وتقول القيام منتسب وزيد منتسب اليه واذا
بينت الصفة من المتعدي قلت القيام منسوب وزيد منسوب اليه وكل
يرد كل الى ما ذكرناه فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل نحو قام زيد يستفاد
منه نسبة غير مستقلة وطرفان صارت النسبة آلة لتعرف حالها كذلك الصفة
نحو قائم يستفاد منه ذات ما والقيام ونسبة بينهما هي آلة لملاحظتها فلم جاز
كون الصفة محكوما عليها ومحكوما بها دون الفعل اجيب بان النسبة في الفعل
نسبة تامة منفردة بنفسها لا ترتبط بغيرها اصلا والمقصود الاصلي من
العبارة افادة تلك النسبة ولا يمكن ان تتأول الى احد طرفيها قطعا واما الصفة
فالنسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا يقتضي انفراد المعنى عن غيره
وعدم ارتباطها به وايضا ليست النسبة مقصودة اصلية من العبارة فلذلك
جاز ان يلاحظها تارة جانب الذات فتجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف
فتجعل محكوما بها واما النسبة المعتبرة فيه فلا يصلح الحكم عليها والحكم بها لاوحدها

ولا مع غيرها لعدم استقلالها فان قلت ما ذكرتم من ان مجموع الفعل وفاعله لا يصلح ان يكون
محكوما به ينافي ما ذكره النحاة من ان المسند في قولك زيد قام ابوه هو الجملة الفعلية اجيب
بان المقصود هنا كان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم والاب والاصل
ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود والاصلي احدهما
والآخر يفهم التزاما ولئن كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
ليس محكوما عليه ولا محكوما به حقيقة بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وان كان المقصود
هو الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي
هو القيام اذ به يتم الى زيد الا ترى لو قلت قام ابوه زيد واوقعت النسبة
بينهما لم يرتبط بغيره اصلا ولو كان معنى قام ابوه ايضا ذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع
خبرا عنه ومن ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة هو ليس بكلام لتجرده عن
ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد
وايراد الضمير الدال على ارادة الارتباط الذي
يستحيل وجوده مع الايقاع

تمت الرسالة
بعون الله
الملك
الوهاب

هذه رسالة في تحقيق زيادة الوجود

هذه الرسالة المحمولة في تحقيق زيادة الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ملهم الصواب لذوي الالباب والصلوة على محمد اكرم من اوتي الكتاب
واعطي فصل الخطاب وعلى آله وصحبه خير آله وخير اصحاب اما بعد فنقول وبالله التوفيق
ان الحكماء لما قالوا بوجود منظم آخر غير منظم الخارج واثبتوا الاشياء بوجود امر ما في ذلك
المنظم يتيسر لهم القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكن وكذا المعتزلة
لما اثبتوا ثبوتا خارجيا وراء الوجود على الماهية والاشاعرة لما انكروا زيادة الوجود
على الماهية مطلقا تيسر لهم عدم القول بوجود منظم آخر غير منظم الخارج ونفيهم عموم الثبوت
من الوجود واما سائر المتكلمين الجامعين بين القول بزيادة الوجود على الماهية والانكار
بتحقيق امر آخر وراء الوجود الخارجي من الوجود في الذهن والثبوت في الخارج فلم يخل
مذهبهم عن صعوبة حيث الجأ عليهم ما احتج به الشيخ الاشعري على ان الوجود عين الماهية
وهو ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة ان ما لا ثبوت له
في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان صفة زائدة
على الماهية قائمة بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون الشيء الواحد
موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين
الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات ان كان غيره اذ لا يعود الكلام في ذلك
الوجود السابق بان يقال لو كان وجود السابق صفة زائدة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام
هذا الوجود وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة ان التسلسل والتسلسل محال وان التزم ملتزم
التسلسل في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية
غير مستحيل فنقول لا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون
هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع هذه الوجودات التي لا تتناهى عارضة للماهية
فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
كما توهمه الفاضل الشريف لان لزومه ح ثم فان الماهية في درجة الاتصاف بالوجود على تقدير

الخارجي وقالوا بثبوت المعدومات في الخارج يتيسر لهم ايضا القول بزيادة الوجود

زيادته عليها للموجودة ولا معدومة على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق
الايس والليس بل لما تقدم من ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده وذلك الوجود
لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها وهو خلاف مذهبهم
وههنا وجه آخر يأتي في تضاعيف الكلام باذن الملك العلام ومن غفل عن تحقيق
المقال على هذا المنوال قال في هذا المقام ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وليس لهم
ان يجيبوا عن الاحتجاج المذكور بان يقال ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي
في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى
الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة
فيه على تمكن ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقية بالوجود كما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا
مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له لانه من قبيل
التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها
العامة فلا يصح قطعا ثم ان تعليلها بقوله لانها تقتضي بامتناع مسبوقية بالوجود كما ذكرتم
قاصر اذ لا يلزم بمجرد هذا القضاء من الضرورة ان يكون الامر في الوجود على عكس ذلك بل لا بد
معه من ثبوت زيادة على الماهية وعلى المشاجرة الا فيها فان قلت اليس في قول ابن سينا
في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي
هو الوجود لما كان مخالفا لها احتاجت الى الوجود حتى يكون موصوفة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان
للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره
من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة
المذكورة قلت لا انما دلالة على ان الوجود ليس كالاعراض بل بينهما فرق من حيث ان وجود الاعراض
في موضوعاتها وجود لانفسها لا لموضوعاتها بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجود لذلك

لموضوع لا لنفسه وظاهره بطلان وجود الماهية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود
الحاصل فيها فلا بد من التأويل بان المراد انه ليس للوجود وجود في نفسه غير وجود موضوعه
كما في الاعراض بل وجوده الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية
في نفس الامر على يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوتها لها ام لا فعرف في الكلام المذكور وجهان
مناقشين ان من قال ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم
ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا راغبا
انه شاهد له لم يكن واقعا على فحوى الكلام المذكور ولا انه يجب اعتبار بان يقال الضرورة
يحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه
وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل
وهذه نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج
فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري لان الضرورة لا تفرق بين صفة موجودة
وصفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه فان
العبرة لكون الثبوت في الخارج لا يكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع
تقييد الصفة في صورة الاحتجاج بالثبوتية قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعتبرونه
في تقرير الاحتجاج استظهارا ودفعا لمعارضة الوهم العقلي فان الصفة اذا كانت امرا
سلبيا يتبادر الوهم الى قبول كون الموصوف المعدوم في الخارج موقوفا به فيه وبالجملة
انكارهم لمظهر آخر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف للوجود او وقوعهم في مسئلة زيادة
الوجود على الماهية فيما وقعوا فيه اذ به لم يتيسر لهم القول بان قيامه بها في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه بها
كما قاله المعتزلة بناء على قولهم بثبوت المعدومات في الخارج ولا القول بان قيامه بها في مظهر آخر
لنفس الامر غير مظهر الخارج كما قاله الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذهني بالاشياء ومن لم يتنبه لهذا
قال في تحرير الجواب الثاني يعني ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة

ة في الخارج او لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج فلا نم ذلك وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيده لانا لا نقول بان الوجود وصف موجود
في الخارج زائد على الماهية بل انه وصف ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه
عقلي ليس بموجود في الخارج فثبوته لها بحسب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة
قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه ولم يدر ان قوله فثبوته لها بحسب الامر في العقل انما يتمشى
على اصل القائلين بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه
والكلام في اصلهم فان قلت اليس لهم ان ينكروا عدم فرق الضرورة بين صفة موجودة
في الخارج وصفة معدومة فيه في استدعاء ثبوت وجود الموصوف في الخارج اذا كان
ثبوتها له فيه ويقولوا ما يقتضي وجود الموصوف في الخارج هو الاولى واما الثانية فلا
تقتضي وجوده فيه واذا كان ثبوتها له فيه قلت لا اذ ح يلزمهم القول بجواز ثبوت العمى
في الخارج لزيد المعدوم وهل هذا الا سفسطة ظاهر البطلان ومن هنا اتضح فساد
ما قيل ولنا يعني في الجواب الثاني سؤال مشهور وهو ان ثبوت المفهومات الثبوتية التي
لا يكون السلب داخلا فيها شيء فرع ثبوت ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
واذا كان الوجود زائدا في العقل ثابتا لها بحسب نفس الامر في العقل يلزم ان يكون
قبل ثبوته لها في العقل وجود آخر فيه وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل الوجودات
الى غير النهاية وهذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني فانهم يقولون
ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود الموصوف في الخارج واما المثبتون
الاعتبارية التي ليس السلب داخلا في مفهوماتها كالامكان والوجوب والوجود فليس ثبوتها
لموصوفاتها فرعا لوجود تلك الموصوفات لا في الخارج فقط واما في الذهن فلانهم لا
يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يتوقف على تمايزها والتمايز لا يستدعي الوجود
عندهم كما في المتضايفات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع الضدين وليس لهما وجود

عدمهم لا في الخارج ولا في الذهن واما القائلين بالوجود الذهني فعندهم ثبوت الاوصاف
التي لا يكون السلب داخلا في مفهومها يتوقف على وجود موصوفاتها ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا وثبوت الوجود للماهية اذا كان ذهنيا يتوقف على وجودها
في الذهن قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل تسلسل الموجودات الى ما لا نهاية
الى هنا كلامه اذ على تقدير ان يكون مذهبهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم المحذور
المذكور ثم ان المعتزلة من جملة المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم معترفون
بان ثبوت شيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا
في الخارج يرشدك الى هذا انهم يتمسكون بتلك المقدمة المقدمة في بيان ما ادعوا
من ثبوت المعدومات في الخارج فقوله هذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين
للوجود الذهني منظور فيه فان قلت قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين النافين للوجود
الذهني وعموم الثبوت من الوجود بين الامرين احدهما تعذر القول بزيادة الوجود
على الماهية ان قالوا بالمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء موجودا كان او معدوما للشيء
فرع ثبوت المثبت له والاخر الالتزام بجواز اتصاف الشخص المعدوم في الخارج بالبعض
ان انكروا المقدمة المذكورة ووسعوا دائرة الثبوت للغير فما وجه التخلص لهم عن
ذلك قلت وجهه اختيارهم الحالة المتوسطة بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء لا يتوقف
على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه يأول جزئي هذا القول يندفع عنهم
المحذور الاول وبثاني جزئيه يندفع المحذور الثاني فان قلت فما وجه التفصي للحكماء عن
السؤال المشهور المذكور سابقا قلت السؤال على الوجه المذكور سهل الاندفاع
اذ لهم ان يقولوا ان ثبوت الوجود للماهية اذا كان في الذهن انما يتوقف على وجودها
في الذهن قبل وجودها في الخارج على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه كلما فالازم
كونها موجودة مرتين في الذهن واخرى في الخارج لا كونها موجودة مرتين كلتاهما في الخارج

ج او في الذهن والمحذور هو الثاني دون الاول انما الاشكال على تقدير تقريره هكذا
لو صح القاعدة المذكورة لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك
الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج مرتين او في الذهن
فننقل الكلام الى اتصافها بالوجود الذهني فانه ايضا من المفهومات الثبوتية فبحكم
تلك القاعدة يكون اتصاف الماهية به موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود
اما في الخارج فيلزم المحذور المذكور او في الذهن فيلزم كونها موجودة في الذهن
مرتين وهذا ايضا فاسد على انا ننقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم التسلسل في الوجودات
فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة
ذهنية اما في ذهن واحد او في ذهنين متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد
لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لا يتأتى في الذهن لجواز التعدد فيه قلت قد مر الجواب
عنه في اول الرسالة فتذكر وقيل في جوابه الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في
الذهن هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على
اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في
ذهن اخر فننقل الكلام اليه وتفصيل ذلك انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد
او في مدارك متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم
قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى
منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان
ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خفق
الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية ذلك ان تقول
فعلى هذا يكون المحذور ترتب الوجود اسب الذهنية لا الى نهاية لها لا وجود الاذهان

الغير المتعاملية فلا وجه للعدول عن الاول الى الثاني لا يقال اذا اجرى الكلام
في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش الجواب المذكور اذ لا يمكن ان يقال اتصاف
الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لما قبل
الاتصاف بالوجود المطلق اتصافه به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن
الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن
فرد آخر ولا محذور فيه وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل اذا ثبت ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت
الوجود للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوته في نفسه فان لم يلزم محذور
في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم
الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا محاص عنه في الوجود الذهني
والمطلق كما عرفت انه كما لا اشكال في الخارجي لا اشكال في المطلق اما الاشكال
في الذهني اذ اللازم في المطلق توقف اتصافه به في ضمن الفرد الخارجي على اتصافه به
في ضمن الفرد الذهني ولا اشكال فيه كما لا اشكال في توقف الاتصال
بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني هذا اذا لم ينتقل الكلام الى الوجود
الذهني واما اذا انتقل اليه فالاشكال ينظر فيه ايضا وبالجملة لا وجه للفرق بين الوجود
الخارجي والمطلق هذا كلام الزامي وابطال لما ذكره صاحب القول المذكور
في موضع بما ذكره في موضع آخر والا فالتحقيق ان توقف الاتصاف
بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني مشكل جدا اذ يلزم ح
ان يتوقف وجود المعلول الاول في الخارج على وجوده فيه اذ لا وجود قبله
فالذهن والوجود فيه يتوقف على وجوده في الخارج فلو توقف وجوده
في الخارج على وجوده في الذهن يلزم توقف وجوده في الخارج على وجوده

الوجود
في الخارج فيه بالواسطة ومن هنا لكم فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان في
الخارجي محذور غاية ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور في الوجود الذهني
فكان حقه ان ينفي المحذور المعهود لا جنس المحذور ثم ان القائل المذكور
بعد ما تبين عدم الاشكال في الوجود الخارجي على نهجه على الوجه المذكور آنفا
قال واعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من
دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه
ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقه عين تلك الهوية العينية
كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم ان الانسانية سابقة له مع ان
مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن
فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كلا منتزع من الذات قلت
ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة
امر آخر مثل وجود علته وآثاره الى غير ذلك فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه
المنتزعات لها كاذبا كما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم
بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب
من التحليل او المطلق الشامل له فلا الى هنا كلامه وليس الامر كما زعمه كيف وما ذكره اولا
على اصل المشائيين وهذا التحقيق على اصل الاشراقيين قد يمكن تحقيق الكلام
على احد هذين الاصلين بما يبتني على الاصل الآخر وهذا القائل معترف بما ذكرنا
حيث قال في شرحه لرسالة المعروفة بالزوراء ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل
اي الفاعل مستتبع لذات المعلول ثم العقل ينتزعها عن المعلول الوجود ويصفه به
كما هو رأي الاشراقيين لان الفاعل بما يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب
المشائيين ومن هنا تبين انه خلط في تقرير الكلام وضبط في تحقيق المقام حيث

قرر السؤال على اصل المشائين وحقق الجواب على اصل الاشراقيين
وقال القائل المذكور في موضع آخر من الحواشي التي علقها على الشرح
للتجريد ثم نقول اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف في بالوجود
في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل
على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن
ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني في الذهن ولكن يمتاز عن الوجود
في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون
ملاحظة الوجود فح يوجد المهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود
عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود
في نفس الامر ايضا انتهى كلامه ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر
المهية بدون ملاحظة الوجود ولكن لا صحة لقوله فح يوجد المهية في نفس
الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر لان مبناه على
اثبات وجود آخر في نفس الامر وراء الخارجي والذهني وهذا مما لم يقل به احد
من السلف وانما قلنا ان مبناه على ذلك لان الوجود الذي اشار اليه في قوله
بحسب هذا الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك ظاهر لانه وجود اذهنيا لان المهية
غير ممتازة عن الوجود الذهني ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه بحسب الوجود
الذهني وانما قلنا ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه لان مراده من الامتياز
عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر الامتياز عنه في ضمن الوجود

والذهني يرشدك اليه تعليله بقوله اذ للعقل ان يعتبر المهية اه فانه لو كان مراده
الامتياز عنه في ضمن الوجود الخارجي او في ضمن واحد منهما ايهما كان لم يحتج الى
التعليل المذكور فان الامتياز عن الوجود في نفس الامر في ضمن الوجود
الخارجي بحسب الوجود الذهني ظ وعلى تقدير احتياجه الى البيان لا يناسبه
البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى وانما امتياز المهية عن الوجود الذهني
وعن الوجود في نفس الامر في ضمنه في ملاحظة العقل واعتباره ليس ذلك
وجودا آخر للمهية والا لكان وجود المهية على الخارج ثلثة وهو خلاف المشهور وما
عليه الجمهور وقد تمسك ذلك القائل في بحث المهية من الحواشي المذكورة والحاصل
ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن في الخارج
والذهن واعتبار العقل جميعا هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل
ولا يوجد في شيء منهما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وهذا القول منه
صريح في الاعتراف بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس الامر والامتياز
الثابت بحسبه ليس امتيازا في نفس الامر ثم انه يشنع على الفاضل القوشجي
بما فهم من كلامه من انحصار ما في نفس الامر في الخارج والذهن والمفهوم
من كلامه نفس المنقول آنفا اظهر منه في المنافاة لانحصار المذكور وتفصيل ذلك
ان الفاضل المذكور قال في حاشية شرح الجديد للتجريد والحاصل ان الوجود
في الخارج لا يمكن ان يعرض للمهية عند وجودها في العقل والا لزم كون المهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية
عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للمهية في نفس الامر
لا في الخارج وقال القائل المذكور ويرد على قوله والا لزم كون المهية موجودة
قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل وجودها وجودها في العقل في الخارج

وقد مر الكلام فيه مفصلاً ويمكن ان يقال انه اراد لزوم كون الماهية موجودة
في الخارج قبل وجودها فيه في بعض الصور وهي ماهية اول المعلولات وقد مر
الكلام فيه مفصلاً ثم قال وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل
كما حكم به اولاً ولا في الخارج كما حكم به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس الامر
وهو منحصر في الخارجي والذهني والظاهر ان الفاضل المذكور يقول ان الخارج والذهن
مظهران لنفس الامر لا فرد ان له فالوجود فيهما كاشفان عن الوجود في نفس الامر لا فرد
ان له فالوجود في نفس الامر يتحقق بدونهما غاية ما لا يظهر الا بواحد منهما وهذا
لا ينافي لانحصار مظهر نفس الامر في الخارج والذهن ولعل زيادة تفصيل في هذا
المقام اوردناه في بعض تعليقاتنا ثم قال فان زعم انه نحو آخر من الوجود
فيصير القسم الاول بالخصوص الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني
بالخصوص الوجود الخارجي مدخل فيه والثالث بالخصوص الوجود الذهني مدخل
فيه ولا يلايمه ما ذكر من ان القسم الاول بالليس بخصوص احد الوجودين
فيه مدخل كما لا يخفى على ذي الطبع السليم بل يلغو اذكر الخصوصية في الوجودين
اذ لا مدخل لها في عموما انتفاء ولا يذهب عليك ان دائرة هذا الايراد على الفهم
لا على المفهوم اذ مبناه على ان يكون المراد للماهية ثلث وجودات وقد وقفت
على فساد هذا المبنى على ان الفاضل المذكور تحقق منها لا مقلد لمن قسم العوارض
على الوجه المذكور غافلاً عما وقع فيه فلا وجه للاستدراك عليه بما لفهم في هذا الا
مكان لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال وايضا مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير
الاتصاف في نفس الامر كما مر واراد بما مر ما قدمه بقوله ثم نقول اتصاف شيء آخر في نحو من الوجود
ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وللفاضل المذكور ان يقول في دفعه ان اتصاف الماهية
بالوجود في نفس الامر انما يقتضي كونه في حد نفسه بحيث اذا وجد يظهر العقل بكونه للماهية فيه

فيه ولا محذور في ذلك انما المحذور فيما اذا كان لنفس الامر وجود آخر غير الوجود
الخارجي والذهني ويكون الاتصاف في نفس الامر بحسب ذلك الوجود كما فهم ذلك القائل فمبنى
هذا الايراد ايضا على الفهم السقيم وكم من عايب قولاً صحيحاً ثم قال والتحقيق كما عرفت
ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين
الماهية ونحن نقول قد عرفت ان التحقيق على اصل الاشراقيين فلا يناسب المقام
لان الكلام هنا على اصل المشائيين ثم قال لكن في نفس الوجودين اشكالاً اذ لو
اشترط في الوجود الذهني هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر
لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من الحيثية الموجودة بذلك
الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية
الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما
لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض
وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة في الوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس
الامر مخلوطة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب الامر لكن للعقل
ان يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معراة
عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو
من انحاء وجود الماهية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يأخذها
غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي هذا الاعتبار معراة عن جميع العوارض
في نفس الامر لكن هذا الاعتبار غير مطابق للواقع لانها في حد نفسها غير معراة
عنها انما المطابق للواقع كونها معراة في ذلك الاعتبار ولا اعتبار لذلك
لانه ليس من الاعتبارات المطابقة للواقع والا لكان زيد مثلا غير انسان بل غير ممكن
في بعض الاعتبارات المطابقة للواقع وهذا مما لا يخفى فساده على من له ادنى تمييز

فيكون المهية في الاعتبار المذكور ليس نحواً من الخارج وجود المهية في نفس الامر فالصواب
في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف في نفس الامر بحسب نفس الامر على تقدير
ان يشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء
على نفسه فلنا مسلم لكنه غير لازم لانه ح لان الوجود في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل
للوجود الخارجي والذهني وقد مر ان الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فالاول توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها به في ضمن فرد آخر
والمحذور فيه والثاني ان هذا القائل واقف على هذا وقد ذكره في بحث الوجود الذهني
من الحواشي المذكورة ومع ذلك كيف يقرر هنا الملازمة المذكورة فان قلت اذا كان التحقيق
المذكور على اصل الاشراقيين دون اصل المشائيين فما وجه انحلال الاشكال
المتوجه عليهم بوجهين اولهما لزوم توقف وجود المعلول الاول في الخارج على نفسه على ما سبق
بيانه والآخر لزوم التسلسل في الوجودات الذهنية وذلك باطل لان الوجود الذهني مخصوص
بالعلم الانطباعي فترتب الوجودات الذهنية الى غير النهاية يستلزم ترتب الصور
الادراكية الى غير النهاية وهو ممتنع لجريان برهان التطبيق فيه لان الاختصاص المذكور غير
ثابت بل الظاهر عدمه على ما بيناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الذهني بل لانه
2 تأخذ جميع الوجودات العارضة للمهية ونقول لا بد من وجود آخر غير تلك الوجود
لان جميع تلك الوجودات عارضة للمهية ثابتة لها فيقتضي ان يكون لها وجود
قبل تلك الوجودات بحكم المقدمة القائلة بثبوت شيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
وذلك الوجود ليس واحداً منها ضرورة انه متقدم عليها بالاسر فيلزم ان لا يكون المأخوذ
جميع الوجودات العارضة للمهية لخروج هذا الوجود منه وهو خلاف المفروض وقد
مر وجه آخر في اول الرسالة اما انحلال الاشكال الاول فبان يقال على ما اشرنا اليه
فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الخارجي في نفس الامر وذلك لا يقتضي وجود مظهر با

الخارجي

بالفعل بل يكفي ان يكون المهية بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه ثبوت الوجود الخارجي
للمهية على وجود مظهر العقل بالفعل حتى يلزم المحذور المذكور لا يقال ننقل الكلام الى كون المهية بتلك
الحيثية ونقول ان كان ثبوته لها في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليه فيلزم المحذور اللازم
على تقدير كون ثبوت الوجود الخارجي للمهية في الخارج وان كان في الذهن يلزم المحذور المذكور
لانا نقول ثبوته ايضاً في نفس الامر على الوجه المار ذكره وغاية ما يلزم ح التسلسل في الاكوان
الاعتبارية ولا بد بان على بطلانه اما انحلال الاشكال الثاني فبان يقال ان ظهوره في نفس الامر
في مظهر العقل ووجوده فيه موقوف على اعتبار العقل والتفاته والعقل لا يقدر على الاعتبار
والالتفات الى غير النهاية فلا يوجد فيه امور غير متناهية مفصلة مرتباً بعضها على بعض وهذا
تأويل قولهم ان التسلسل في الامور الذهنية جائز يعني انهم اراد وا به ان الامور الذهنية يجوز
ان يكون بحيث اذا التفت اليها العقل واعتبرها وجدها متسلسلة لا الى نهاية لها الا انه لا يقدر
على الاعتبار والالتفات بذلك لان التسلسل يقع فيه بالفعل ولا يكون مستحيلاً كما هو المتبادر الى الفهم من الكلام
المذكور فانه وهم فاسد فان قلت الظاهر تقدم هو ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه بحيث
اذا وجد مظهر ظهر فيه وجود ذلك الشيء على ما ذكر منها يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر فيه بعض ما
في نفس الامر قلت يكفي قابلية الظهور من جانب الظاهر ولا يضر فيه عدم الظهور بالفعل للقصور
من جهة المظهر فتدبر ومن الناظرين في هذا المقام من قال في تحقيقه ان ثبوت الوجود
للمهية في الذهن انما يكون اذا فصل العقل المهية الموجودة الى المهية من حيث هي ووجودها
ونسب الوجود اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم بحيث يجتمع الثابت
والمثبت له في الذهن اجتماع القابل والمقبول سواء لاحظها العقل او لا بل معنى الثبوت
الذهني ان العقل اذا لاحظ المهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود مثلاً لاحظ النسبة
بينهما كيد المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل وجده صادقاً عليها
ونسبته اليها وحمله عليها نسبة وحملاً مطابقين للواقع فح يكون المهية التي نسب اليها الوجود

ابن الخطيب

وجه زيفه

موصوفة في العقل فيلحق بالوجود بالوجود وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود
نسب اليها الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن فينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار فان قيل العقل انما ينسب الوجود الى الماهية من حيث هي لا الى الماهية
الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وايضا يلزم ان
يكون موجودة مرتين وان لم يلزم التسلسل في الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ايضا باطل قلنا
العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل
عند الملاحظة وانما لاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا توجه اليها
ثانيا يفصلها ايضا الى ماهية ووجود وهكذا ولا نم انه لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكرنا
فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية ووجود ونسب ذلك الوجود اليها
يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا مجرى في تصرفات
العقل ولا يذهب عليك ان منشأ ما ذكر في السؤال اولا وآخرا قوله وان فصل تلك الماهية
التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود ونسب اليها الوجود كان لها وجود آخر اما كونه منشأ لما ذكر
ثانيا فظاهر واما كونه منشأ لما ذكر اولا فلان المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى
يفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وجود آخر غير الوجود الاول في ذكره في معرض
الجواب خارج عن نهج الصواب لان مبناه على ان يكون الوجود واحدا ويكون التعدد
في اعتبار العقل اياه في كل مرة من مرات التفصيل وهذا غفول عن منشأ السؤال
وذهول عن تعيين الوجود الحاصل في المرة الثانية من التفصيل بقوله آخر فتدبر ثم
قال ذلك التعليل ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود
فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل
وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض

ض بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى بالغ بعضهم وقال لكن نعلم
بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان المفهومات متصفة
في حدود ذواتها بهذه الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة
نفس الامر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر
ليس عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل
وليس فيما تقدم من الكلام المذكور في معرض الجواب ما يدل على ذلك فانه كان مقصودا
على بيان حال ثبوت الوجود للماهية ولم يقع فيه التعرض لبيان حال نفس الامر وكون
الشيء موجودا فيه وقد مر من قبلنا في تحقيقه ما يقنع لطالب الحق وحاصله ان الوجود
في نفس الامر اذا لم يكن بحسب الخارج لا يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد افصح
عن هذا قول المحقق الطوسي في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه
بحيث اذا عقل عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب الشامل
ومراده من الخارج الخارج عن اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما اردناه من
نفس الامر واما الجواب عن الايراد الثاني فسيأتي ثم قال ذلك القائل ويمكن ان يدفع الاول
بان المراد لا من قولهم ما في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه
هو انه ليس من محترعات العقل كزوجية الخمسة بل ان الموصوف بحال يصح للعقل
ان ينتزع منه ذلك الوصف وينسبه اليه والثاني بما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة
اضافة يكفيها التغاير بحسب الاعتبار ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة
والمقايسة بينهما يجد نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار
خصوصية المدرك والمخبر هي المرادة بالواقع وما في نفس الامر فصحة هذه النسبة
تكون بمعنى انها اي الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او الملفوظة

لهما او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على
وفقها في الايجاب والسلب واصاب في الجواب عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب
عن ايراد الاول فقال الانطباق على اصل اصل الاشراق على ما بنيت عليه قبل هذا والكلام
هنا على اصل المشائين ثم قال ذلك القائل وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي
بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان ينتزع عنه صفة ويصفه بها
ومنشؤه الى الة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف
بهذا المعنى لتصحيح انضمام احد الشيئين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف
بل يطابق بهذا الاتصاف الى ذات الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر
فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر لان مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف
معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول الموصوف في الذهن وفي الخارج من غير ان يكون
معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون عند وجوده في احدهما
صالحا لان يعقل منه هذا الوصف ومجرد هذه الصلوحية ليس باتصاف ذلك الوصف حقيقة
بل منشأ لان يتصف به في العقل وان سمي هذه الصلوحية بالاتصاف بسبب كونه منشأ له
مجازا فلا مناقشة اراد بالبعض المذكور الفاضل الدواني وقد مر منا نقل كلامه بعبارته
وبيانه انه تحقيق على اصل الاشراقيين واما النظر الذي اورده من قبل المؤاخذة
ولا وجه له في الحكمة الرسمية فكيف في حكمة الاشراق فانهم فسروا الاتصاف بمعنى غير معهود ذهنوا له
المطابقة ولم يريدوا به ايضا ما هو المعنى المعروف للمطابقة فليس لاحد ان يناقش في
واحد من المدعيين بانه مخالف للغة والعرف العام ولا يهم ايضا ان يكون استعمال
ذينك العبارتين على قانون المجاز اللغوي حتى يحتاجوا الى بيان العلاقة المجازية
بين الموضوع له والمستعمل فيه ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج
من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به ثم فان تحقق الاتصاف

18

هذه الرسالة لبيان ابوي الرسول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضل
احسانه والصلوة على من خصه الله بطهارة النسب
وحفظ آباءه عن الدنس تعظيما لشانه وجعل قرنه خير
القرون وخير كل اصل من اصوله خير زمانه كما ورد
في حديث اورده البخاري عليه رحمة الباري
في صحيحه في بهذه العبارة بعثت من خير قرون
بني آدم قرنا فقرنا حتى كنت فيه مرفوعا حديث

فيه وفي حديث آخر انا انفسكم نسبا وصهرا وحسبا لم يزل من الاصلاب
الطيبة الى الارحام الطاهرة مصطفى مهدنا لا تشعب شعبتان
الا كنت في خيرهما فانا خيركم نفسا وخيركم ابا ولا يخفى انه في مقطع
هذا الكلام متنفع لطالب الحق من ذوي الافهام فيما سبق لاجله
الكلام بعون الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق اعلم ان السلف اختلفوا في ابوي الرسول عم على ما
على الكفر ام لا ذهب الى الاول جمع منهم صاحب التفسير حيث
قال في تفسير قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس
رضه ومحمد بن كعب القرظي قال النبي عم يوما ليت شعري ما فعل
ابواي فانزل الله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يذكر بما حتى
توفاه الله تعالى ثم قال وما امر بتبشير المؤمنين وانذار الكافرين
كان بدار عقوبات الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله اين
والدي فقال في النار فحزن الرجل فقال عم ان والدك ووالدي
ووالد ابراهيم في النار فنزل قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم
فلم يسئله شيئا بعد ذلك وسر قوله تعالى ولا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم وذهب جماعة متمسكين بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه
عليه السلام عن دنس الشرك وشين الكفر ونزه من الجمع الاول قالوا انه
بنجاتهما من النار منهم الامام القرطبي وانه قال ان الله تعالى احيا له اباه
وامه وآمنا به عم ومن دام التفصيل في هذا المقام فلينظر مما ذكرته
في سلك المطالعة فان قلت اليس الحديث الذي ورد في احيائهما
موضوعا قلت زعم بعض الناس الا ان الصواب ضعيف لا موضوع

من مات على الكفر ابيح لعنه
الا والدي رسول الله صلى
الله عليه وسلم يشعر ان
الله تعالى احياهما حتى آمنا به
كذا في مناقب الكردري
تم الانتهاء
والنظائر

والتمس احد الحافظ شمس الدين بن ناصر الدين الدمشقي رح حيث
انشد لنفسه في كتابه بورود الصارى بعد ايراد الحديث المذكور
حيات ابيه عم من يد فضله على وكان راوي ماحيا امه وكذا اباه
لايمان به فضلا لطيفا تسلم فالتقديم به قدير وان كان الحديث به ضعيفا
لا موضوعا معدودا في طبقة الحافظ وقال الحافظ ابو حفص من شاهين
في كتاب الناسخ والمنسوخ عن عائشة رض ان النبي عم نزل الى الحجون
كئيبا حزينا فاقام به ما شاء الله ربه عز وجل ثم رجع مسرورا سألت ربي
عز وجل فاحيا لي امي فآمنت بي ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي
هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في الناسخ والمنسوخ وجعله
ناسخا للاحاديث الواردة في انه عم استأذن ربه في الاستغفار
لامه فلم يأذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار على ما بين
في الاصول ولا يخفى وجهه على ذوي الاختيار فالوجه ان يقال انه
استأذن ربه في الاستغفار لامه فلم يأذن له ثم استأذن ربه في وقت
آخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين في السيرة قد روي ان عبد الله بن عبد
المطلب وامينة بنت وهب ابوي النبي عم اسلما وان الله تعالى احياهما له
فآمنا به عم وروي ذلك ايضا في حق جده عبد المطلب ثم قال وهو
مخالف بما اخرجه احمد عن ابي ذر الغفاري قال قلت يا رسول الله
اين امي قال امك في النار قلت فاين من مضى من اهلك قال
اما ترضى ان امك مع امي ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه
الروايات ما حاصله ان النبي عم لم يزل راقيا في المقامات السنية
صاعدا في الدرجات العلية الى ان فيض الله تعالى روحه طاهرة اليه

اليه وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة حيز القدوم عليه فمن الجائز
ان يكون هذه وجد عليه بعد ان لم يكن وان يكون الاحياء والايمان
متأخرا عن تلك الاحاديث فلا يعارضه الى هنا كلامه واما ما ذكره
الحافظ ابو الخطاب ابن دحية ان الحديث في ايمان امه وابيه موضوع
يرده القرآن العظيم قال الله تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار لم ينفعهم
الايمان بعد الرجعة بل لو آمن عند المعاينة فكيف بعد الاعادة
وفي التفسير انه قال عم ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسأل
عن اصحاب الجحيم فدفوع بما ورد من اصحاب الكهف يبعثون
في آخر الزمان ويحجون ويكونون من هذه الامة تشريفا لهم بذلك
اخرجه ابن عساكر في تاريخه واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث
ابن عباس رض عنه مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي وقد
اعين بما فعله اصحاب بعد احيائهم عن الموت ولا بد ان يكون الله تعالى
كتب لابوي النبي عم عمرا ثم قبضهما قبل استيفائه ثم اعادهما لاستيفاء
تلك اللحظة الباقية وآمنا فيها فيعتد به فيكون تأخير تلك البقية
بالمدة الفاصلة بينهما لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى
نبينا عم كما ان تأخير اصحاب الكهف هذه الامة من جملة ما اكرموا به
واشرف الدخول بالايمان في هذه الامة واما قوله بل لو آمن عند
المعاينة فكيف بعد الاعادة فمردود بالايمان عند المعاينة ايمان
يأس فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذه قوله تعالى
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد ائمة المالكية
عن رجل قال انا ابي النبي عم في النار فاجاب انه ملعون لان الله تعالى

يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
ولا اذى اعظم من ان يقول عن ابيه انه في النار وقال الامام السهيلي
في الروض الانف بعد ايراده حديث مسلم وغيره وليس لنا ان نقول
نحن ذلك في ابوي الرسول عم لقوله عم لا يؤذوا الاحياء بسب الاموات
وانه تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لا نقول منه صريح في اخراج الكناية
البيانية من المعاني المجازية والكنائية عن جنس الخواص فمن قال في شرح
وبيان مراده عند تعريف علم المعاني ان الخواص هي مغايرة المعاني لاصل
المعنى قد يعبر عنها بالتي يفيدها التراكيب لا بمجرد الوضع سواء
افادها بعض مفرداتها او هيئاتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية
والكنائية داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب الخواص سواء
كان مقصودة اصلية فيها او كانت مستتبعة وظيفة علم المعاني
ولهذا ذكر فيه معاني مجازية وكنى عنها فقد شرح الكلام على وجه
لا يرتضيه صاحبه وذكر المعنى المجازي والكنائي في علم المعاني
ليس لانه من الخواص بل لقيام الحاجة الى بيانها في تحقيق خواص
بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء
والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في بيان المعاني
المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب
الطلب فليس من جنس الخواص بل معان خبرية والخواص وراءها
وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازي له ويلازمه
الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ في مقام تقتضيه وقس على
هذا الحال في سائر المتولدات فان قلت في عرفهم للطايف البيانية

وذكر القاضي عياض في الشفا ان كاتبا كتب عن عمر بن عبد العزيز
قال بحضرته كان ابوي النبي عم كافرين فغضب له وقال
لا تكتب لي ابدا وفي الحلية لابي نعيم ان عمر لما كتب
قال ذلك غضب غضبا شديدا وعزله عن الديوان
وفي غنية الفتاوي سئل الشيخ الامام الاجل علي
بن سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان
آدم عم لما بدت منه تلك الزلة اسود منه جميع
جسده فلما اهبط الى الارض امر بالصيام والصلوة
فصام وصلى ابيض جسده ايضا هذا القول هل
يجوز في الجملة القول في الانبياء عم بشيء يؤدي الى
العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان
عنهم لان مرتبة الانبياء عم ارفع وهم على التبع
اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي عم اذا ذكر اصحابي
فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضي الله عنهم
الى العيب والنقص فيهم فلان نمسك ونكف عن الانبياء
اولى واحق الى هنا كلامه واذا تقرر هذا فحق
المسلم ان يمسك لسانه عما يخل بشرف نبيه عم
بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشرك
في ابويه اخلال ظاهر بشرف نسبه الطاهر ويخل
بهذه المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ
للقلب فيها واما اللسان فحقه ان يصان عما يتبادر
منه النقصان خصوصا الى وهم العامة لانهم لا يقدرون
على دفعه وتداركه عند الرسالة صح

نية عبارة جامعة كعبارة الخاصية الجامعة للطايف علم المعاني
قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية قال الشيخ في دلائل الاعجاز اعلم
ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست المزية تبينها لهذه الاجناس
على الكلام المزوي ظاهره والمبالغة التي مدعى لها في انفس المعاني
التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباته لها وتقريره اياها
تفسير هذا انا ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية ابلغ من الصريح انك
لما كنت من المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته
فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم جم الرماد
انه دل على قرى الشر انك اثبتت القرى الكثير من وجه هو ابلغ
واوجبته ايجابا هو اشد واقوى دعوى هو انت بها اظن
وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها بعد ذلك رايت اسدا
على قولك رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجراته انك
قد افدت بالاول زيادة في مساواته الاسد بل بان افدت تاكيدا
وتشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك
لها فليس تاثير الاستعارة اذا في ذات المعنى وحقيقته بل في ايجابه
والحكم به وهكذا قياس التمثيل ترى المزية ابدا في ذلك تقع في طريق
اثبات المعنى دون المعنى في نفسه الى هنا كلامه فمن بيانه تبين
عدم الفرق بين الخواص والمزايا من التتبع لكلمات مشايخ هذا الفن
ثم ان المزية قد تطلق على خصوصية في النظر باعتبار كونها منشأ
لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام ودلالتها على خاصية يقتضيها
ذلك المقام كخصوصية النظر في الجملة الاسمية فانها احدث صورة

في معنى الكلام مع كونه مؤكدا لكن الصورة على خاصية اي
رد الانكار يقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت
الخصوصية المذكورة بهذه الاعتبار مزية من مزاق الكلام
وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في
دلايل الاعجاز وكفى بك ان تعلم ان مكان المزية في الكلام وتضعها له
وتذكرها ذكرا كما نطق على الشيء ويعين ويكشف من وجهه ويبين
ولا يكفي ان يقول انه في خصوصية في كيفية النظم وطريق مخصوصة
في نسق الكلام بعضها على بعض حتى يضعوا تلك الخصوصية ويبينوا
وتذكروا لها امثلة ويقولوا مثل كيف وليت كما تذكر من تستوصه ∴
∴ عمل الدنيا المعصفر بالعلم بروجه وهو الصبر يا ويعلم من يريك
حتى ترى ايمانا كيف تلك الخطوط ويجيء وما فاتك منه طولا وماذا
تذهب منها عرضا ولم يبداء ولم يبين ولم يذهب وسعري الحساب
الدقيق ومن يجب يصرف اليه ما يعلم منه وكان الحذف موضع الافادة
الى هنا كلامه وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في النظم
من الخصوصية لا على النظم نفسه كما هو ظاهر من كلام من قال والشيخ يطلق
على المعاني الاول بل على ترتيبها في النفس ثم يرتب الالفاظ في النطق
على جزئيها اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات وغير
ذلك ثم ان تبين من الكلامين المنقولين عن الشيخ لنا حقيقة المزية
المذكورة في كتب البلاغة خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من
جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه
بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة على نوعين

عين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما
وهو ما في الدلالة حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص
والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم
التراكيب فيترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا
المذكورة هنا ولتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان
فانها تثبت في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فيترتب
عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المرتبة
على المجاز المرسل والاستعارة والكناية اعلم ان هذا النوع
من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات المقام لا بد لصاحب
علم المعاني من معرفته فالخواص المذكورة في حده حقها ان يشمله ولهذا
اي لشمول علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم المعاني
البيان بمعرفة كيفية حصول النوع الثاني منها كان منزلة من علم
المعاني بمنزلة الشعبة من الاصل ومن كان بمعزل عن الوقوف
على هذا التفصيل توهم ان نفس المعاني المجازية والكنائية من الخواص
وزعم انه جهة احالة علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدر ان تلك
المعاني في علم البيان بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني
وحق الخواص في كل منهما ان يكون وراء المعاني الاصلية التي
استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بالمعنى اخرجه عن
حد البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما
التشبيه المفرد بالمفرد والآخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع من التشبيه
داخل في حد البيان الا ان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع

ماذكر في جانب المشبه بالمشبه الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه به
ودلالة الكلام على تينك الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم على اللازم
فلا جرم يدخل في حد البيان واما النوع الاول فلا يخلو من ان يكون اداة
التشبيه مذكورة او لا وعلى الاول لا يدخل في الحد المذكور لعدم
الاختلاف في طريق دلالته على المعنى المراد بزيادة الوضوح
ونقصانه ومن وهم ان الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالته
ايضا زاعما ان قولك وجه كالبدر مثلا لا يريد به ما هو مفهومه
وضعا بل يريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد
وهم حيث لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره هو الغرض
منه اي من التشبيه المذكور لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة
التحقيق في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبناها في التشبيه
وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان اداة التشبيه مقدرة والحال فيه
كالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم يكن مقدرة فهذا
القسم من تشبيه المفرد بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل
في حد البيان للعلة التي ذكرناها في دخول النوع المذكور فيه فان
قلت اليس تقدير الاداة مما لا بد منه لئلا يخرج الكلام من حد
التشبيه فان قولك زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح
الا بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي الى معنى يناسبه ويصح
حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع فح يكون القول المذكور من
باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم محض سبق اليه
فهم بعض من حسن ظن لشانه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور لا

لا يخرج القول المذبور عن حده ولا يدخل تحت في حد المجاز المرسل
ضرورة ان يبنى ذلك النقل على علاقة المشابهة بين ما صدق مفهوم
الاسد وما صدق مفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر
فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار التشبيه على اعتبار تلك العلاقة
في الجملة والعجب ان ذلك البعض مع اعترافه بهذا حيث قال فيما
علقه على شرح المفتاح فان قيل هذا المعنى المراد ليس مشابها للمعنى
الموضوع له اذ المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعنى
تتفرع على تلك المشابهة فمن ثم صح ان العلاقة هي المشابهة كيف
ينكر ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد
مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذا لم يقدر فيه
اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد من معناه الاصلي في معرض
المناقشة لجواز ان يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول
عن معناه الاصلي ومع ذلك صح حمله على رجل بنوع تجوز في طريق الحمل
والاثبات وذلك البعض معترف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره
في الحواشي التي علقها على الكشاف وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره
الشيخ عبد القاهر انما هي اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا
عقليا ومن دام زيادة تحقيق في هذا المقام وتفصيل تفصيل لذلك
الكلام فعليه رسالتنا المعمولة في بيان اقسام المجاز واما من اخرج
التشبيه عن حد البيان حيث قال واذا ظهر لك ان مرجع علم البيان
الى شأنين الجهتان علمت ان انصاف علم البيان الى التعريض للمجاز
والكناية فمبناه على زعمه ان لا فظ للتشبيه اصلا من الاختلاف

في طريق الدلالة المعتبرة في علم البيان وقد ظهر لك بما قدمناه من التفصيل
ان الامر ليس كما زعمه والعجب انه يخرج التشبيه عن حد البيان
ويجعله من اركانه بمجرد توقف الاستعارة عليه واما درجة اياه
في البلاغة على ما افصح عنه المنقول في اول ما ذكره تحديدا ولقد
اصاب فيه فلما ذكره ان ملاك التدرب في فنون السحر البياني هو
المهارة فيه وان الاستعارة مرفوعة واما المقامات الظاهرة بين موجب
هذا الدرج ومقتضى ذلك الاخراج فوجه
اندفاعها مذكور فيما
علقناه على المفتاح
من الحواشي
تمت
الرسالة
~~من رسالة معونة في تحقيق معنى الليس والليس~~
~~بسم الله الرحمن الرحيم~~
ايضا

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانه من تعالى شانه من الحلول في العقول

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تعالى شانه عن الحلول في العقول وتقدس ذاته عن الحصول في الازمان والصلوة
على سيد الانبياء محمد واله وصحبه ومن تبعهم باحسان وبعد فهذه رسالة مشتملة على كلمات
القوم في الوجود الذهني وما يتعلق بها من قبلنا من الرد والقبول على وفق القواعد وطبق
الاصول مما لا يوجد في مصنفات من قبلنا فنقول لا بد قبل الشروع في تحرير المقام وتقرير
ما قيل فيه من قبل ارباب الحكمة واصحاب الكلام من تمهيد اربع مقدمات هي المباني يدور عليها
اثبات المقاصد وبيان المعاني اولها ان الذهن قد يطلق ويراد به قوة المدركة وهو الذايع
الذايع وقد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية
او آلة من الات ادراكها او مجردا اخر وهذا المعنى هو المراد ههنا اما التعميم بالة الادراك
فظ من كلام الفاضل الشريف في شرحه للمواقف حيث قال في اوايل الامور العامة ان الجزئيات
المدركة عبارة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست الموجودات خارجية بل ذهنية
واما التعميم بمجرد اخر فقد اوضح عنه صاحب المواقف بقوله ان الامر نسم فيها اي في المعاني
العالية ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اردفنا اثبات
نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميها بالوجود الخارجي سواء اخترعها
الذهن اولا فطرها من موضع اخر وصدقه الفاضل الشريف حيث قال في شرحه والحاصل
ان تلك المتصورات اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن لها وجود اصيل لا قائما بنفسها
ولا قائما بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة
او غيرها وهو المطلوب ومن هنا تبين انه اخطاء في زعمه ان اثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي تحقق به دفع احتمال ان يكون حصول الصورة في مجرد اخر وتفصيل المقام
انه قال في بحث النفس من الحواشي التي علقها على شرح التجريد ويرد عليه انا لا نسلم

ان العلم

ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر فيلحظها النفس من هناك كما تدركه ما انتقش
من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء
اصلا سلمناه لكن يجوز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش
الفلس على الجدار ولا يكون هذه الصورة كلية مشتركة بل الكلي المنتزع هو حاله من الصورة
وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها
سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي ما تحل فيها بها انما يلزم ذلك اذا كان
حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة
في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا بناء في تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها لكثيرين
من حيث الذات والسؤالان الاولان مندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
فيما سلف الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان السؤال الاول منع كون العلم بارتسام المعلوم في العالم
مستند الجواز ان يكون ارتسامها في مجرد اخر وذلك لا يندفع باثبات الوجود الذهني على
ما تحققت وسيأتي تتمة هذا الكلام ان شاء الله تعالى بقي ههنا شيء وهو ان صاحب المواقف لم يتعرض
لقوله سواء اخترعها الذهن اولا فطرها من موضع اخر لان الكلام في اثبات نوع اخر من الوجود
في نفس الامر والذي يجترعه العقل لا يكون وجودا في نفس الامر وبالجملة غافل عما قالوا ان الوجود الذهني
اعم من الوجود النفساوي من وجه لتحقق الاول بدونه في الثاني في المخترعات الذهنية
وتحقق الثاني بدون الاول في الموجودات الخارجية وابقاء اي كما ان الذهن يطلق على المعنيين كذلك
الخارج عن الذهن مطلقا وهو المشهور المذكور غالبا وثانيهما الخارج عن النحو الفرضي
من الذهن لا عن الذهن مطلقا والخارج بهذا المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول لتناوله
لا وللنحو الغير الفرضي من الذهن وهو المراد من الخارج في قولهم صحة الحكم مطابقته لما في

الخارج يطلق على المعنيين احدهما

في الخارج فالوجود الخارجي على نحوين احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول
في الخارج عن النحو الوضعي من الذهن وكذا الوجود الاصيل على نحوين احدهما الحصول في الخارج
عن الذهن مطلقا والآخر الحصول بالذات لا بالصورة وذلك الحصول اعم من الاول لانه قد يكون
في الخارج وقد يكون في الذهن قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع ان العلوم
قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد
توجد فيه لا بذواتها بل بصورها كما اذا تصورت مخصوصا قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجوده
فيه على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني انتهى فان قلت الكلام على اصل
القائلين بان العلوم من الموجودات الذهنية لكونها صورا ذهنية عقلية على ما صرح به
الفاضل المذكور قبيل الكلام المنقول عنه فكيف يكون حصوله بالذات لا بالصورة قلت
اذا حصل صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك الحصول بالنسبة الى صورة حصول الذات
وبالنسبة الى المعلوم حصول الصورة فيكون وجودا اصيلا لها ووجودا ظليا له هذا على
اصل القائلين بان الحاصل في ذهن العالم نفس ماهية المعلوم واما على اصل القائلين بانه
شبحها ومثالها فلا يكون حصول الصورة العلمية حصولا للمعلوم الا بطريق المجاز واختار
الفاضل قطب الدين الرازي هذا الاصل حيث قال في رسالته المعمولة في تحقيق الكليات والحق
في الجواب ان الصورة تطلق على معنيين الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لملاحظة
ذي الصورة والثاني هو المعلوم المتمثل بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة
شخصية في نفس شخصيته والكلية ليست عارضة لها بل للصورة بالمعنى الثاني فاما الكلية ليست
توصف لصورة الحيوانية التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتمثل عند العقل بتلك
الصورة وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة لامور كثيرة كما ذكر ثم كذلك الماهية
المتمثلة بها مطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت

بالمعنى الثاني

اي الماهية المعلومة المتمثلة

في الخارج وشخصت فرد من افرادها كانت عينها واذا وجد فرد منها في الذهن وتجردت
من مشخصاته كانت عين الصورة اعني الماهية وليس هذا اللازم ثابتا للصورة
الحالة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج وعرض يستحيل ان يكون عين
الافراد الجوهرية ولا شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية الى هذا منا كلامه وقال الفاضل الشريف
في الحواشي التي علقها على شرح المطالع بعد نقله الكلام المذكور عن الشارح وهو مبني
على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها التي لها
في الحقيقة ماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء
وجود ذهني الا بتأويل مجازي وهو ان النار مثلا اذا قام بالذهن صورة هي عرض
موجود في الخارج وليس لها نسبة مخصوصة الى النار بها صارت تلك الصورة سببا لا
ماهية النار في العقل والدلائل المذكورة على الوجود الذهني اذا تمت دلت على ان
الاشياء ثابت في الذهن ماهيات الاشياء موجودة بوجوده ظلي غير اصلي كما ذهب
اليه المحققون ونحن نقول فيه بحث لانه ان اراد انه يلزمه ان لا يكون للاشياء
وجود في قوة مدركة اصلا فلا نسلم ذلك اذ لا لازم من عدم كون صورة الحاصلة
في الذهن الانساني موافقة للاشياء في تمام الماهية ان لا يكون لها وجود في قوة
مدركة اخرى غير الذهن الانساني وذلك ظاهر وان اراد انه يلزمه ان لا يكون
للاشياء وجود في الذهن من الانساني فمسلم ولكن هذا لا ينافي موجب دلائل
الوجود الذهني لان موجب تلك الدلائل هو ان يكون للاشياء وجود في قوة من
القوى المدركة لا ان يكون لها وجود في الذهن الانساني بخصوصه والجملة
منشاء ما ذكره مغفول عن ان موجب الدلائل المذكورة وجود الاشياء

نكتة

في مظهر آخر غير مظهر الخارج سواء كان ذلك المظهر الذهن الانساني او غيره من سائر
الموجودات كالمبادي العالية بل نقول منشأه ذهول عما بينه في مواضع من مصنفاته
من ان مراد القوم من الذهن في هذا المقام ما يعم المبادي العالية فنقول ليس شيء ليس بشيء
ثم قال ذلك الفاضل في الحواشي المذكورة وح يتمشى في جواب ذلك السؤال ان الصورة
الحاصلة في القوة العاقلة اذا اخذت مرآة من الشخصيات العارضة بسبب حلولها في
نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد واذا اخذت
الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي جوزناه واما القول بان الصورة الحيوانية
عرض قبالها ان تلك الصورة ماهية الحيوان. فاذا اوجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها
ولا معنى للجوهر الا ذلك ولا ينافيه قيامه بشيء آخر في وجود آخر ويرد عليه ان القول
بان الصورة الحيوانية عرض مبناه على ان المراد من الصورة الحيوانية شيئا وشأنها
المخالف لها في الحقيقة فلا وجه لابطاله على ان يكون المراد منها ماهية الحيوانية واما ابطاله
مبنى ذلك القول فقد عرفت حاله ثم ان مبنى تعليله في بطلان القول بوقفية الصورة
الحيوانية بقوله لان تلك الصورة ماهية الحيوان الخ على المنافاة بين كونها جوهرا كما هو المشهور
بناء على التقابل بين الجوهرية والعرضية والمذكور في كتب الشيخ على ما قال الفاضل الدواني
خلاف ذلك فانه ذكر فيها انهم جعلوا قيام الجواهر الحاصلة في الذهن وصرحوا بوقفيته ثم ذكر
ذادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج وانما قلنا على ما قاله الفاضل الدواني
لان ما نقله الامام عن الشيخ في الملخص يوافق المشهور فانه ذكر فيه ان الشيخ منع ان يكون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا وقال الكاتبي في حكمة العين فالجوهر الماهية التي اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع ويخرج عنه الواجب لذاته اذ ليس له ماهية وراء الوجود
ويدخل فيه الصورة العقلية للجواهر لانها وان كانت في الخارج حالة في الموضوع لكن يصدق
عليها رسم الجوهر وكونها في موضوع لا ينافي جوهريتها لان الكون في الموضوع اعم من الكون فيه

على

على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الاعم للشيء لا يوجب ثبوت الاخص وله ايضا العرض
فهو للموجود في الموضوع فعلى هذا جاز ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ضرورة
ان الصور العقلية للجواهر الكلية كذلك ثم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان
كان في موضوع كانت تلك الصور جواهر فقط لا اعراضا وقال الشارح فاذن ظهر ان النزاع
في جواز كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وعدم جوازه لفظي راجع الى تفسيرهما انتهى كلامه
وقد تلخص مما قررناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصور العلمية الحاصلة في ذهن العالم
القائمة به هي الماهيات المعلومة ام شيئا ومثالها اتفقوا على القول بوقفية تلك الصور ولا
اشكال في هذا القول على الاصل الثاني من جهة ان صورة الجوهر كيف يكون عرضا وذلك ظاهر
وكذا على الاصل الاول لان اصحابه يفسرون العرض على وجه لا يكون مقابلا للجوهر بل يكون
مقسما ولا له ومن تخلف عن هذا قال واما على طريقة القائلين بوجود الاشباح انفسها في
فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم ومن
الغافلين عما قدمنا بيانه قال في دفع ما ذكر ثم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسا
ونشبيه الامور الذهنية بالامور العينية ثم ان هذا القائل لم يدر ان التجويز المذكور
مرجعه الى تجهيل جمهور المصنفين من فضلاء العقلاء في نقلهم ثلثة مذاهب في حقيقة
العلم احدها انه كيف والثاني انه اضافة والثالث انه انفعال فانه على تقدير ان لا يكون
القول بانه كيف على الحقيقة لا يتحقق انه مذهب ثالث فخالف للمذهبين الاخرين وقيامها
اي ثابت المقدمات المذكورة ان الحصول العلمي حصول صورة المعلوم في ذهن العالم
على طريقة القيام اي قيام تلك الصورة بالذهن فرورة انها حقيقة العلم والعلم صفة العالم
والصفة لا بد لها من القيام بالموصوف وهذا الحكم يختلف بكون الصورة نفس المعلوم

وكونها شيئا ومثالا لعدم اختصاص العلة المذكورة بأحد الوجهين فان قلت قد تقرر عندهم
ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس الناطقة بل في قواها وموجب ما ذكرت ان تكون
تلك الصورة مرتسمة فيها ضرورة ان العالم بالحقيقة هي دون القوى قلت لما كانت تلك
القوى حاضرة عند النفس الناطقة كانت الصورة المرتسمة فيها حاضرة عندها حضور تلك القوى
وسائر الكيفيات البدنية من الجوع والعطش والخوف وغير ذلك من الوجدانيات فلا تحتاج
في علمها بالماديات الى ارتسام الصورة في ذاتها كما لا تحتاج في علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة
اليه فان قلت ملا يلزم حينئذ ان يكون علمها بالماديات حضوريا قلت ان اردت بذلك ان
لا يكون علمها بها بارتسام الصورة في ذاتها فالملازمة مسلمة وفساد اللازم مم وان اردت
به ان لا يكون علمها بها بارتسام الصورة اصلا فالملازمة ممنوعة فان في علمها لا بد من
الارتسام وبه يفارق العلم الحضوري المصطلح الا ان ذلك الارتسام في آليتها لا في ذاتها
ولذلك يزول بالماديات عند تعطل الآلات على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث منع
كون ذلك النوع من العلم كمالا عقليا وقد ظهر مما قررناه ان العلوم الحاصلة لنا على ثلثة
انحاء حضوري يحصل لنا بذاتنا وبما حصل فيه من الكيفيات والصور وانطباعي حرفي
كعلمنا بما هو الغائب عنا وذو الوجهين يشبه الاول من وجه والثاني من وجه كعلمنا بما يرتسم
صورته في قوانا وتبين ان العدول عن تعريف العلم الانطباعي بالصورة الحاصلة في
العقل الى تعريفه بالصورة الحاصلة عند العقل ليكون التعريف شاملا للعلم بالصورة
الحاصلة في آلات المتعقل بنا وفي العقول عن ان هذا النوع من العلم ليس من
قبيل الانطباعي ولا صحة لدعوى فيه [redacted] تعريفه على الوجه المذكور اذ حينئذ يلزم ان يكون
حقيقة النوع المذكور من العلم انما الصورة الحاصلة وفيه المحذور المذكور سابقا وعلى
لزوم ان لا تكون النفس عالمة بالضرورة بثبات الماديات لعدم قيام علمها بها والعالم حقيقة

لا بد

لا بد له من العلم به هذا الذي ذكرناه طريق الحصول العلمي واما الوجود الذهني
فليس طريقه القيام اي لا يلزم فيه قيام الحاصل في الذهن به لما مر من الكلام بالذهن
مهنا ما يعم المجردات كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها وبنوا على ذلك تقديم مباحث
الكم على الكيف على ما ذكر في شرح المواقف للفاضل الشريف وعلى تقدير ان يكون طريق
الوجود الذهني قيام الحاصل في الذهن به يلزمهم الالتزام بوجود الكيف في المجردات
فان قلت انهم ما قالوا صريحا ان الوجود الذهني موجود الاشياء في المجردات
بل قالوا مرادنا من الذهن ما يعمها دفعا لما قيل ان الثابت للدليل ان للاشياء
[redacted] وجودا آخر غير الوجود الخارجي واما انه في ذهننا فلا دليل له
على ذلك قلت كفى تعميمهم المذكور في لزوم المحذور وهو تجويزهم ان يكون في المجردات
كيف ثم تقرر انهم قالوا بحصول صور جميع المعقولات في العقل الفعال قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات والعقل الفعال يتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة انتهى و
قد صرحوا في بحث الوجود الذهني ان مرادهم منه ما يعم الحصول في المبادي
العالية ظهر ان الوجود الذهني الذي اثبتوه للمعقولات هو حصولها في العقل
ولذلك قال صاحب المواقف ان المرتسم في المبادي العالية ان كان الصور
والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني وقد عرفت انه لا قيام للحاصل
في المجردات بها فثبت ان الوجود الذهني ليس طريقه القيام به بل نقول لما قالوا
ان المراد من الوجود الذهني ما يعم الحصول في المجردات وقاعدتهم ان الحاصل
فيها لا يقوم بها فثبت ان مرادهم من الوجود الحصول لا بطريق القيام سواء
كان ذلك الحصول في المجردات او في غيرها من النفس الناطقة وقواها وتحقيقا هذا

الوجه الثالث في الاشكالات على مباحث الكيف
على سائر التعليلات التي ذكرها الشيخ في الشفاء
على ما مر من الذهن والماهيات والوجودات

تبيّن ان من قال في جواب المنكرين للوجود الذهني الآتي تقريرها ما حاصله
انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به انما الموجب له قيامه به وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة
والزوجية والفردية وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وبهذا يندفع عن اصل القائلين بوجود الاشياء انفسها لا
بصورها واشباحها في الذهن الاشكال بان يقال ان الموجود في الخارج الذي هو
علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على الاصل المذكور الا
مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن ومعلوم ووجه الاندفاع انه لا نقول
بل هناك امران احدهما المعلوم وهو موجود في الذهن غير قائم به والآخر العلم وهو
كيفية نفسانية قائمة بالذهن فقد اصاب والمخطئ له قائلا هذا القائم بالذهن ان
ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول
بالشبح والمثال وان متحد معه فيها عاد الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم
لزوم انتفائه عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر
في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها
في الذهن الا على طريق المجاز وكيف نقول به صريحا وهو مقتضى البرهان فافترقتا
قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم وهو نفس
القائل فانا لا نم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتسية بالعوارض الذهنية
ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكر من احداث
مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل مخطئ منشأه القصور عما قررناه فيما تقدم
من ان قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذهن بدون القيام به للعلم بالماهية
ضرورة ان العلم من الكيفيات النفسانية التي يجب قيامها به فما ذكر ليس اثبات مذهب
ثالث

وموجب عدم قيامه ان يكون مغايرا

ثالث فلا بد من اثباته بالدليل مخطئ منشأه القصور عما قررناه فيما تقدم من ان
قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذهن بدون القيام به موجب عدم قيامه
ان يكون مغايرا للعلم بالماهية ضرورة ان العلم من الكيفيات النفسانية التي
يجب قيامها به فما ذكر ليس اثبات مذهب ثالث بل تحقيق مذهب المحققين من الحكماء
نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة اخرى وهي انه زعم ان الاشكال الذي ذكره
لا يندفع عن اصل القائلين بان الحاصل في الذهن نفس الماهية الا بتحقيقه و
وقد بينت فيما سبق على ان له مدفعا مع قطع النظر عن التحقيق المذكور فان قلت
كون العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة مناف لكون الحصول فيه وجود النفس
امرا لا موجبا لا اذ لا يحصل فيه صور الكواذب ايضا لان مبنى ذلك على ان الفرق
الحاصل بين الذهول والنسيان يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الثاني دون
الاول وهذا الفرق عند مختص بصور الصواذب بل يوجد في صور الكواذب ايضا
وموجب الثاني ان لا يحصل فيه صور الكواذب والا لا يكون صور الكواذب اذ لا
يلزم ان يكون الكواذب المفروضة مطابقة للواقع لوجود صورها في نفس الامر
والمطابق للواقع لا يكون كاذبا وهو خلاف المفروض واما تحقق المنافاة بينهما
فالقول بالاول يمنع القول بالثاني وايضا يتعذر اي على تقدير ان يكون الحصول
في العقل الفعال وجودا في نفس الامر وصف الاحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب وسائر العقول
لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد وكذا وصف العلم بالحكم بالامتناع
حصولها في العقل عندهم ولا يمكن الجواب عن الاول بان خزانة النفس الناطقة جوهر
آخر لا العقل الاول فلا منافاة بين اثباتهم الخزانة للنفس الناطقة من المجردات
بناء على الفرق المذكور بين الذهول والنسيان وما تقرر عندهم من كون الحصول

نقل لعلامة قوشجي

في العقل الفعال وجعلوا في نفس الامر لانهم جوزوا ان الخزانة هو العقل الفعال
على ما نقلناه من المحقق الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان يقال ما تمسكوا به في اثبات
الخزانة للنفس الناطقة من الفرق المذكور بين الذهول والنسيان لا يساعد
تعيين كونها العقل الفعال انما هو لالتة على ان لها خزانة من جنس المجردات اعم
من ان يكون العقل الفعال او غيره من العقول والقول بان ذلك المجرد هو
العقل الفعال بطريق الاخذ بالاسب لا بطريق الاخذ بموجب البرهان فلا باس
في المخالفة لذلك القول قلت حصول صور الاحكام الكاذبة في العقل الفعال على
تقدير كون الحصول فيه وجودا نفس امر لا ينافي كونها كاذبة لان معنى كذبها
عدم تحقق مطابقتها لما في نفس الامر وهو متعلق بها من وقوع النسبة الحكمية
ولا وقوعها وحصول صورها فيه ليس حصول متعلقها فيه ولا مستلزما له فلا منافاة
بين الامرين المذكورين ومن غفل عن هذا تكلف في الجواب حيث قال ان المطابقة
لما ارتسم فيه من حيث تصديقه صادقا وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من
حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا
لما يحفظ بل ولا ان يكون مدركا له الا يرى ان الخيال خزانة الصور وليست مدركا
لها عندهم والحافظ يخزن المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون شان العقل
الفعال مع الصواذق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
لبرائته عن الشرور التي هي من توابع المادة لا تعالى لا معنى للعلم الا حصول
مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم
كونه عالما به من حيث التصور ويستلزمه لحصول التصديق به هم والحاصل
ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها

ولا يلزم منه حصول التصديق بها الى هنا كلامه ثم ان مبنى ما ذكره
غفل عن قاعدة اخرى مقررة عندهم وهي ان علوم المجردات حضورية
لا انطباعية فعلى هذا لا مجال لان يكون صور الاحكام الصادقة بصورة
العقل الفعال واما قول المعترض انه لا يتعذر وصف الاحكام الثابتة
في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لما في نفس الامر فليس بشيء لما نبهت
عليه آنفا من ان صدقها بحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس
الامر لا بحصول انفسها فيه فالاحكام الثابتة في العقل الفعال بانفسها مطابقة
لما حصل فيه من كيفيات النسب التي تتعلق بها تلك الاحكام وكذلك الحال
وللغفلة عن هذا ارتكب بعضهم في الجواب الى تخصيص كون الصدق مطابقة
الحكم لما في نفس الامر بما عدا الاحكام الثابتة في العقل الفعال حيث قال ان صحة
الحكم الذي في العقل لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه ولا يخفى
من المخالفة لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى الصحة والصدق
والتزم بعضهم التعسف بان يقال ان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق
المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل الفعال مطابق لنفسه من حيث هو موجود
في نفس الامر وان كان بوجوده في العقل الفعال فانه من حيث وجوده في العقل
الفعال مغاير له من حيث وجوده في نفس الامر ثم قال وتفصيل ان النسبة اذا
وجدت في الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعقله كما
في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصواذق فاذا كان تحققه
بمحض الاختراع والتعقل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الا
واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا من امر من شانه ان ينتزع منه

فذلك طان موجودا مع قطع النظر عنه وان طان وجوده في الزمن الا انه
موجود في الزمن بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في الزمن مطابق
له من حيث موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر
فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من
ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور الا ان امرا آخر وهو عدم
صلاحية للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود في الزمن فالنسبة
الزمنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى
لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب
اذ ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن الى هنا كلامه وفيه ان المفهوم من قوله الا ان الموجود فيه بدون
تعمله هو ان لا يكون فيه للاختراع مدخل اصلا والظاهر من زيادة عبارة محض في
قوله لا محض الاختراع هو ان يكون فيه للاختراع مدخل ما فبين كلاميه نوع تدافع
واما قول المعترض وكذا وصف العلم الخ فليس بشيء اصلا لان التأخر الذاتي لا ينافي
تحقق المطابقة وهذا هو المعتبر في الصدق وايضا علم المجردات حضوري فلا يوصف
اصطلاحهم بالمطابقة ولا يلزم من ذلك ان يكون اصطلاحهم كاذبة لان الكذب ليس عدم
المطابقة لما في نفس الامر مطلقا بل عدمها عما من شانه ان يطابق لما في نفس الامر وليس
من شان تلك الاصطلاحات ان يطابق لشيء فان قلت يلزم صحة سلب الصدق عنها
وكفى ذلك محذورا قلت ان اريد بالصدق معنى المطابقة المذكورة فلا فساد في
اللازم المزبور وان اريد به معنى الحق فاللازم ممنوع وقد نبه ارسطو على ذلك حيث قال
في اثولوجيا ما يفهم منه ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
الحق اي الواقع لا المطابق للواقع وان اريد به معنى آخر لا بد من بيانه حتى ينظر فيه وا

واما الرد على الجواب المذكور بان كون الحكم غير موصوف بالصدق ولا
بالكذب خلاف العرف العام والخاص فمدفوع بان العرف في العلم الانطباعي
لا الحضوري واما المعترض وكذا وصف العلم الخ فمدفوع بان يقال انهم
ما قالوا ان الوجود الذهني النفسي الامري منحصر في الحصول في العقل الفعال
بل قالوا انه يعم الحصول فيه والحصول في النفس الناطقة وقوا ما علما ما اشرنا اليه
في اول الرسالة ومن غفل عن هذا تعسف في الجواب وعدل عن منهج الصواب
حيث قال اذ تمام الجزئي في العقل على وجه كلي كاف في المطابقة لا يقال ما ذكر
فيما سبق من ان الوجود الذهني حصول لا يطابق القيام مخصوص بالوجود
في المجردات فعلى تقدير عموم الوجود الذهني للحصول في القوى البدنية لا ينقطع
عرق الشبهة في الحصول في القوى سالمة عن الاندفاع بذكر البيان لانا نقول
ليس المذكور فيما سبق مخصوصا بالوجود في المجردات بل يعم الوجود في القوى البدنية ايضا
لانه اذا ثبت في بعض افراده انه بدون القيام بالمظهر يلزم ان يكون في سائر
افراده كذلك ضرورة انه مفهوم واحد وقد مرت الاشارة الى هذا فيما تقدم
فافهم وتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله تعالى ولي الارشاد
ومنه العصمة والسداد وثالثها اي ثالث المقدمات ان صدق القضية الموجبة
يقتضي وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم من الخارج والزمن اعني ان كانت
القضية حاصرة لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الخارج وان كانت
ذهنية لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الزمن بخلاف القضية السالبة
فان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم من احد المظهرين المذكورين
وذلك لان صدق الحكم ايجابيا كان او سلبيا على ما مر في المقدمة الثانية مطابقته

لما في نفس الامر بان يتحقق فيه متعلقه من وقوع النسبة الحكمية ولا وقوعها ومتعلق
الحكم الايجابي وقوع النسبة الحكمية ومرجع ذلك الوقوع الى الوجود الرابطي بين
الموضوع والمحمول ولا تحقق لذلك الوجود بدون الوجود الاصلي للموضوع في مظهر جزئه
ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم السلبي لا وقوع
النسبة الحكمية ومرجعه الى عدم تحقق الوجود الرابطي بين طرفي القضية وعدم تحققه لما
يكفي بوجود الموضوع في مظهر الحكم عينه ثابت له المحمول في نفس الامر كذلك يكون بعدم
وجوده فيه ضرورة ان ما لا يوجد لا يثبت له شيء من الاشياء فلا جرم صدق الحكم
السلبي لانتفاء وجود الموضوع ثم نقول لا خفاء في ان تحقق النسبة الحكمية في القضية
يقتضي التغاير بين طرفيها وان الوجود الرابطي الذي هو كيفية تلك النسبة نوع
اتحاد بين ذينك الطرفين في الوجود ولذلك فالاولى ان يرجع الحكم الايجابي الى الحكم
بان التغاير بين مفهومي متحدان ذاتا في الخارج او في الذهن لا بقاء يلزم ان
لا يكون الحكم الايجابي الا على الموجود الخارجي عينه او على الموجود الذهني عينه فلا يصح
قولهم بثبوت شيء لشيء لا يستلزم وجود الثابت في مظهر الثبوت اذ موجهه ان
يكون بعض الاحكام الايجابية على الموجود في احد المظهرين بالمعدوم فيه لانا نقول
الاتحاد في الوجود انما يكون بين الموضوع والمحمول مواطاة واما المحمول الاشتقاقي اي مبدأ
المحمول مواطاة كالعلم في زيد عالم فلا اتحاد بينه وبين الموضوع اصلا والمراد من الثابت
في قولهم بثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الثبوت ما هو مبدأ المحمول
مواطاة وهذا دقيقة لا بد من التنبيه وهي ان الاتحاد في الذات بين المتغايرين في
المفهوم لا يكون الا اتحادهما في الوجود اذ لو كان لكل واحد منهما وجود مستقل
لامكان الخلو منها ذات غير ذات الاخر فلا يكونان متحدين في الذات ايضا

ايضا اذ ح لا يكون لاحدهما حظ من الذاتية فرجع التعليلين
المذكورين في تحقيق معنى الحمل احدهما ما ذكره والاخر تفسيره باتحاد
المفهومين المتغايرين في الوجود واحدا لا يقال ينتقض حد الحمل
اذا اعتبر فيه الاتحاد في الوجود بحمل مثل الاعمى على شخص في الخارج
اذ لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود ولا ينتقض به اذا اعتبر فيه الاتحاد
في الذات اي فيما صدق هو عليه لان مفهوم الاعمى صادق على ما صدق
عليه مفهوم الموصوف بالعمى فكيف يتحد الحدان المذكوران في مثال
المعترض لانا نقول انتقاض الحد على تقديره الاول ثم قوله اذ لا حظ لمفهوم
الاعمى من الوجود وثم لا ينبغي ان ينسب اليه فانه اذا وجد الشخص
اذا وجد في الخارج يوجد بوجود جميع ما يصدق عليه من المفهومات
العرضية بوجه ما ولذلك نسب وجوده اليها ولا ينكره احد ويصح الحكم
بكون الاعمى مثلا في الدار اذا كان فيها شخص موصوف بالعمى الا انه ثم
فرق بين نسبة وجوده الى ذاتياته ونسبته الى عرضياته واختلاف
بالشدة والضعف ومن هنا كان معنى هو هو مقولا بالتشكيك الوجود
بل نقول قوله لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود انكار معنى لصدقه
على ما صدق عليه الموصوف بالعمى ضرورة انه اذا صدق مفهوم على فرد
موجود يكون له ذات موجودة ويلزم ان يكون له حظ من الوجود
فلا مجال للفرق بين الحدين المذكورين بانتقاض احدهما بحمل مثل
العمى دون الاخر وبما قررناه تبين ان من قال الحكم في مثل قولنا زيد
اعمى بالامور العقلية لم يكن على بصيرة فان قلت سلمنا ان مقتضى
صحة الحمل الايجابي وجود المحمول مواطاة لا وجود مبدائه فلا دلالة

من تلك الجهة على لزوم وجوده لكن لها دلالة عليه من جهة اخرى
تقريرها انه لا بد في الحمل سواء كان مواطاة او اشتقاقا
من تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول وتحقق النسبة بين
الشيئين فرع امتياز احدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقق
ففي الحمل مطلقا لا بد من كون المحمول ممتازا عن الموضوع
وثبوت الامتياز لشيء يقتضي ثبوت ذلك الشيء اذ ما ثبت له
الامتياز بحكم القاعدة القائلة بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له في مظهر الثبوت فثبت انه لا بد في صحة الحمل الايجابي
من ثبوت المحمول ايضا سواء كان حمله مواطاة او اشتقاقا
قلت لو صح ما ذكرت بجميع مقدماته لزم ان يكون لمثل العمى وجود
في الخارج لانه ثابت لموصوفه فيه وايجابه عليه ايجاب خارجي
واللازم باطل بالبداهة فكذا الملزوم هذا نقض الدليل المذكور
اجمالا واما نقضه تفصيلا فبان يقال سلمنا ان تحقق النسبة
بين الشيئين فرع امتياز احدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقق
لكن لا نم ان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت الامتياز
لكل منهما بل نقول يكفي فيه ثبوته لاحدهما بدلالة ما مر من تحقق
النسبة بين زيد مثلا والعمى في الخارج والامتياز بينهما فيه
وليس هذا ارجاعا للنقض التفصيلي الى الاجمالي بل استمالة المقدمة
الثابتة تارة في ابطال الدليل اجمالا وتارة في ابطال مقدمة
معينة من مقدماته فافهم ومن المتكلمين من تصدى لبيان الحكمة
في الفرق المذكور بين الثابت والمثبت له حيث قال فان قلت لم

لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود
الصفة فيه مع ان كليهما ظرفان قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون
بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو
من اتحاد الوجود بحيث لولا لحاظ العقل صح ان ينتزع منه تلك الصفة
مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد
بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في الاتصاف
ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه
انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع
من الموجود الخارجي امورا ايجابية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ويصفه بها وصفا صادقا الى هذا الكلام وموجب ما ذكره عدم الفرق
بين الموجبة المحصلة والموجبة السالبة المحمول والعدم فرقوا
بينهما بتخصيص الحكم المذكور وهو اقتضاء الحكم الحملي الايجابي
وجود الموضوع بالاولى منهما على ما يأتي تفصيله في تتمة هذه
المقدمة واما الرد عليه بان يقال لا دلالة فيما ذكره على حصول
الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل غم في الاتصاف
بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف
دون الصفة ولو غم في الاتصاف حيث ما غم وعكس في الامر بان
يعتبر وجود الصفة دون الموصوف وقلب الدليل عليه بان يقال
الاتصاف اعم من الدليل اي يكون بانضمام الموصوف الى الصفة
في الوجود او يكون الصفة في نحو من اتحاد الوجود بحيث لولا لحاظ العقل

صح له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف ماله الفرسية بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم
وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره
لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف
فليس بشيء لان القائل المذكور ما علم في الاتصاف بحيث يدخل
فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر بل تحقق معنى الاتصاف في نفس الامر
وليس هذا ما اخترعه بل سبق اليه بعض المحققين حيث قال في
تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقل
عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب
ولا يذهب عليك ان التحقيق المذكور تفصيل لهذا المعنى
واما دم القلب فمن قلب الفهم كيف وهل يقول من له عقل
كامل وفهم صحيح ان معنى الاتصاف الخارجي بين زيد والعمى
ان يكون العمى في ظرف الاتصاف اي الخارج بحيث لولا لحاظ العقل
صح له ان ينتزع منه زيدا وعلى تقديره ما ذكره من ان اعتبار وجود
الصفة في ظرف الاتصاف يلزم الانتزاع بهذا المحذور الذي يضحك
منه الصبيان ومن اوهام هذا الوهم ما ذكره بقوله لا خفاء في ان
الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكون بدونها ضرورة
ان النسبة فرع الطرفين ومنشاه غفوله عن تحقق الثبوت والاتصاف
بحسب نفس الامر على الوجه المذكور واما تأييد ما ذكره في كتاب
التحصيل من قوله لم وان كانت الصفة معدومة فكيف المعدوم
في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون موجودا اليه في نفسه يستحيل ان يكون

موجودا الشيء فمن قبيل تأييد الباطل لان موجب العقل المذكور
ان لا يكون للمعدوم في الخارج ثبوت العمى فيه وهذا المكابرة
صحيحة ومنشاؤه عدم الفرق بين القيام بالغير والثبوت له فان ما ذكر
حكم الاول دون الثاني وقد حققنا الفرق بينهما في تجريد التجريد على
وجه اندفع منه الشكوك والاوهام تتمة للمقدمة المذكورة اعلم ان المتأخرين
اعتبروا قضية يسمونها سالبة المحمول وقالوا ان موجبتها لا تقتضي
وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها
والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع
وفي الموجبة السالبة المحمول يرفع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون
معنى السالبة ج ليست ب وسالبة المحمول ليست ب است وبينوا
عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
سلب ب عن ج يصدق على ج انه متصف منتف عنه ب والا
لصدق نقيضه الذي ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة واذا
صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة فان قلت
البيان المذكور لثاني جزئي المدعى خاصة وهو ان سالبة المحمول
مساوية للسالبة فلا بد من بيان الجزء الاول ايضا حتى يتم المدعى
قلت انهم زعموا ان مساواتها لا تستلزم عدم اقتضائها وجود الموضوع
واكتفوا بناء على زعمهم هذا ببيان المذكور من المدعى وسيأتي ما
يتعلق بالزعم المزبور باذن الله تع والفاضل الطوسي انكر سالبة
المحمول في نقل في نقد التنزيل فقال اذا تأخر السلب عن الربط
فهو معنى المعدول سواء كان لفظه ليس موافقا فيه مع غيره او لفظه

لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد
يحكم به لان القضية المحمولة لا يمكن ان يحمل على مفرد بحمل هو هو
فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المذكور فذلك الشيء
هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب ب او لا ب وباقي عبارة شيخنا
فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء وفقد
اعتبر المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع
في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واجيب عنه بان المحمول
فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه قائما ولا يلزم منه
كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة كما في سالبة
المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة
فان معنى المعدولة مثلا زيد لا بينا ست ومعنى سالبة المحمول زيد
ليست بينا ورد الجواب المذكور في بعض الفضلاء بانه لا يجدي نفعا
لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد
فاذا سلم كون حرف السلب جزءا من المحمول ينافي ما ذكروه في تغيره
وما فرقوا به فانه يرفع ويحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد
على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحة في ذلك
لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود
الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر
في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعتبر
ولا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى وفيه بحث من وجوه

من وجوه الاول ان قوله المنكر واما حال الموضوع في استدعاء الوجود
فعلى ما تقرر صريح في ان كلامه السابق عليه في عدم الفرق بين القضيتين
المذكورتين من جهة المحمول مع قطع النظر عن حال الموضوع فالجواب
عنه ببيان الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول بان في محمول الاولى
اشارة الى حكم معقول دون محمول الاخرى يجدي نفعا قوله لكن
المقصود في اثبات هذه القضية الخ قلنا سلمنا ذلك لكن كلام
المنكر ليس في هذا المقام على ما وقفت عليه آنفا فهذا الجواب المذكور
من هذه الجهة خارج عن القانون كما لا يخفى والثاني ان قوله اذ ذلك
التفاوت انما هو في الملاحظة منافي لما قرر ذلك الفاضل
في بحث بداهة تصور الوجود من ان التفاوت بالاجمال والتفصيل
يمنع الترادف اذ يوجب كون هذا التفاوت في الملاحظة فقط
ومن المعلوم ان لا يكون مانعا عن الترادف والثالث ان التعليل المذكور
على تقديره تمامه لا يجدي نفعا لان عدم التفاوت في نفس المعنى حاصل
بين مفهوم وبين الابتداء ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة الحكم
حيث يصح الحكم على احدهما دون الآخر فلم لا يجوز ان يكون الحال
فيما نحن فيه مثل ذلك بان يكون القضيتان المذكورتان في نفس المعنى
ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة المحكوم عليه باقتضاء احديهما ثبوته
دون الاخرى ثم قال ذلك الفاضل بل نقول المقدمة القائلة بان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى
العقل منها شيئا من الاشياء اصلا من الموجودات كيف لا والمعدوم
المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا حالة

شيء ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل
موضوع الايجاب موجود اما في الاعيان واما في الاذهان
وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة
موجودا لان نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب
يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم
ولا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي
ثبوت الموضوع وان لا يدخل بخصوصية المحمول في ذلك الى
هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله كيف لا والمعدوم المطلق
لا يجري في تمام التقريب لان الثابت به لزوم الموجود للموضوع
عند كل حكم ايجابي والمدعى توقف كل حكم ايجابي على وجود
الموضوع وهذا اخص منه وثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص
واما ثانيا فلانه انه اراد انه قد تبين مما نقل ان الربط الثبوتي
يقتضي في الواقع ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول
في ذلك فلا نم اذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ ما يدل
على ذلك بل هو تقرير لهذا الدعوى ببيان مفصل وان اراد انه
قد تبين منه ان الربط الثبوتي يقتضي في زعم الشيخ ثبوت الموضوع
بلا مدخل لخصوصية المحمول فيه فسلم لكنه لا يجدي لان المسئلة
عقلية والمقام مقام تحقيق لا عقلية والشيخ ليس ممن يصيب
في كل ما يقول كيف وكتابه المسمى بالنقيض مملو بالخطاء كما لا يخفى
على من تأمل فيه وانصف وبالتحرز عن التعصب اتصف ثم قال
الفاضل المذكور والحق عندي ان المساواة بين ما يجب الواقع

قيع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيأ من الايجاب لا يستدعي وجود
الموضوع وبيان ذلك انه مما دل البرهان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصلح ان يحكم عليه
ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر واذا صدقت
السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان
آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود
الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي يقتضي ذلك
الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة
في ذلك الوجود هذا كلامه وفيه بحث من وجوه الاول انه
لا صحة للمقدمة القائلة ما من مفهوم الا ويصلح ان يحكم عليه
ايجابي صادق لان من المفهومات ما لا استقلال له فلا يوجد
فيه الصلاحية لان يحكم عليه ايجابي وقد حقق الفاضل الشريف
هذه المسئلة في مواضع من كتبه والثاني ان موجبة تلك المقدمة
انه لا يكون بين الموجود في الذهن والموجود في نفس الامر عموم
من وجه اذ يجب ان يكون كل ما له وجود في الذهن ووجود في نفس
الامر وهذا خلاف ما عليه الجمهور والفاضل المذكور ايضا
غير مخالف لهم فيه والثالث انه اراد بالمفهوم ان ما يقابل ما صدق
فسلمنا ان جميع المفهومات موجود في نفس الامر ولكنه لا يجدي
اذ لا يلزم من وجود جميع المفهومات وجود جميع ما صدق عليه
كل مفهوم فيه فيجوز ان لا يوجد بعض ما صدق عليه بعض
المفهومات ويكون ذلك المفهوم البعض مادة الافتراق بين

بين القضيتين المذكورتين وان اراد به ما يعم الما صدق على
ان يكون معنى المعدوم ما من شانه ان يكون معلوما ولو بوجه ما
فلا نم ان جميع المعدومات بهذا المعنى موجودة في نفس الامر
لا من الما صدقات الفرضية ما لا وجود له في نفس الامر بل
بل لا امكان لان يوجد كالذي يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا
وانا قلنا لا يمكن في وجوده فيه ضرورة ان وجوده فيه يستلزم
اجتماع النقيضين في الواقع واللازم باطل وكذا الملزوم فان
قلت اذا لم يكن وجوده في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليه
قلت اما صدق الحكم السلبي الذي يؤول اليه فلا اشكال فيه واما
صدق الحكم الايجابي الذي الذي لا يؤول الى الحكم السلبي فثبوته
في موضع المنع فتامل الرابع ان المساواة بين شيئين بحسب الواقع
يستدعي ان لا يقتضي سالبة المحمول الخارجية وجود الموضوع
في الخارج لعدم اقتضاء مساواتها اياه وهو السالبة الخارجية
فان تحققها بدون وجود الموضوع في الخارج
يستلزم تحقق مساويها ايضا بدونه ولا فرق بين الخارجية
والذهنية في اقتضاء وجود الموضوع فيما نسب اليه القضية
وعدم اقتضائه فيه فالذهنية ان اقتضت وجود الموضوع
في الذهن لا بد ان يقتضي الخارجية ايضا وجود الموضوع
في الخارج وان لم يقتض الخارجية وجود الموضوع في الخارج
لا بد ان لا يقتضي الذهنية ايضا وجود الموضوع في الذهن
ولما ثبت ان سالبة المحمول الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع

في الخارج فقد ثبت ان سالبة المحمول الذهنية ايضا لا يقتضي
وجود الموضوع في الذهن وثبت ان سالبة المحمول مطلقا
لا تقتضي وجود الموضوع بحكم المساواة المذكورة فالقول
بان ذلك لا يدل على ان الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع
ناشئ عن قصور التامل وقلة العزم الخامس ان بيان
المذكور قام من الخطا الا ان الظاهر منه ان المساواة بين
الذهنيتين لا تدل على ان سالبة المحمول الذهنية
لا يستدعي وجود الموضوع في الذهن واما ان المساواة بين
الخارجيتين لا تدل على ان السالبة المحمول الخارجية لا يستدعي
وجود الموضوع في الخارج في ذكره ساكتة عنه فلم يثبت به ان
المساواة بينهما مطلقا لا تدل على ان بعض الايجاب لا يستدعي
وجود الموضوع كما هو الخطا ثم قال الفاضل المذكور فان
قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام
على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء ولا ممكن بالامكان
العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان يصدق
بناء على ما ذكرت من اقتضاء وجود الموضوع وح ينتقض
كثير من قاعدتهم لكون نقيض المتساويين متساويان وانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا
هو الذي جراهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها
لا يستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق
حقيقية ما ذكره في المحمول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لاشيء

فهو بحيث لا شيء لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى
على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي
اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة
بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك
لا يقدح المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض
الى استثناء شيء من الموجبات من الحكم بعدم اقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه يحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق لانه بذلك حقيق
الى هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله القضية المذكورة
تصدق حقيقية غير مسلم كيف والقدماء اعتبروا في القضية الحقيقية
امكان الوجود لموضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية
على ما قرر في موضعه فلا خفاء في ان افراد اللاشيء غير ممكن الوجود
واما ثانيا فلان مقدم الشرطية كلما لو وجد لكان لاشيء لاشيء
فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا مما لا صحة له ضرورة ان الشيء
لا ينفك عن الوجود وفرض اللاشيء على تقدير الوجود من قبيل
فرض الممتنع وقد تقرر عندهم ان الممتنع على تقدير وقوعه
يجوز ان يستلزم ممتنعا آخر فيجوز ان يكون الواقع بتقدير
وقوع المقدم المذكور نقيض التالي المذكور لا عينه فلا يعلم
بصدق القضية المذكورة وبالجملة ما ذكره في هذا المقام فهو
بمنزل عن مظنة التحقيق ثم انه اتضح من القيل والقال ان في
اصل المقال وهو ان يكون المساواة بين القضيتين المذكورتين و

دلالة على ان سالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع نسبة
خفاء فلا وجه لاكتفائهم ببيان الحكم الاول عن بيان الثاني
وهذا ما وعدناه فيما سبق لكن بقي هاهنا دقيقة لا بد من التنبيه
عليها وهي انه اذا كان في المحمولات ما لا يقتضي وجود الموضوع
كالمحمولات السلبية على رأي المتأخرين لكون مطلق المحمول على اربعة
اقسام احدها ما يستدعي وجود الموضوع في الخارج بخصوصيته
كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الذهن بخصوصيته
كالعوارض الذهنية وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان
يكون في الخارج او في الذهن كالعوارض الانضمامية اللازمة للماهية
من حيث هي ورابعها ما لا يستدعي وجوده اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن كالمحمولات السلبية فان قلت هذا يلزم بطلان
ما تقرر عندهم من انحصار الاقسام المذكورة في الثلث وهي لازم الماهية
ولازم الوجود الخارجي ولازم الوجود الذهني قلت لا لان مقسم
تلك الاقسام المحمول الثبوتي ومقسم الاقسام التي ذكرناها
مطلق المحمول ثبوتيا كان او سلبيا ولذلك عبروا عنه بالعارض
فان المتبادر من العروض للغير القيام به وهذا من خواص الثبوتي به
فلا منافاة بين عدم انحصار تقسيمنا في الثلثة المذكورة وانحصار
تقسيمهم فيها حتى يلزم من صحة احدهما بطلان الآخر ومن غفل عن
هذا قال معترضا على ما قاله ابن الخطيب من المتأخرين من ان سالبة
المحمول لا يستدعي وجود الموضوع لانهم قسموا العوارض الى ثلثة
اقسام قسم ملحق الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصية

احد الوجودين اذ لا مدخل لها في ذلك اللحوق بل بمطلق الوجود وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الخارج وقسم آخر يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فلو لم يكن ثبوت السلوب العارض لموضوعاتها مقتضيا لثبوت تلك المعروضات لخرج مثل هذه العوارض عن تلك الاقسام ويبطل حصر الاقسام فيما ذكر الا ان يقيد المقسم بقيد الثبوتية لكن هذا مع كونه خلاف الظ لا يناسب الغرض من الفن فان هذا التقسيم كما وقع في كتب الحكمة وقع ايضا في كتب الميزان ولا شك ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن هذا كلامه وقد تبين آنفا ان المقسم هو العارض للغير بمعنى القائم به وارادة القيام من العروض ليست خلاف الظاهر فوصف الثبوت من لوازم المقسم لا من مخصصاته وجعل المقسم امرا دون امر عاما ليس من قبيل تخصيص القاعدة حتى لا يناسب الفن الذي ذكر في كسر ذلك المقسم ورابعها اي رابع المقدمات المذكورة ان القضية الحقيقية التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا ومقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا فموجب صدقها موجبة كلية عدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي ضرورة ان صدق الايجاب ثبوت المحمول للموضوع فاذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه وينبت ان صدق القضية الحقيقية موجبة كلية لتضمنها صدق الحكم كلية الحكم الايجابي على ما ليس بموجود في الخارج يستدعي عدم

م انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الوجود في الخارج واما صدق موجبتها مطلقا اي من غير قيد الكلية فلا يستدعي ما ذكر لان صدق الايجاب الجزئي يكفي فيه ثبوت المحمول لبعض افراد الموضوع فلا يتضمن صدقها صدق الحكم الايجابي على ما ليس بموجود في الخارج حتى يلزم ما ذكر لا يقال على تقدير انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الخارج لا يلزم كذب الموجبة الحقيقية الكلية لان معناها على ما علم من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب يلزم ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناه الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الغير الخارجية لكان كما ذكره لكنه ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لم يصدق فيما ليس فيه وجود خارجي لان نقول ليس المعنى المفهوم من التفسير المذكور ذلك الامر المجمل بل الامر المفصل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا وعلى تقدير اعتبار القيد الاخير الذي مبنى ما ذكر على الغفول عنه يتم الملازمة المذكورة بلا ريبة لا يقال اذا كان العنوان في الحقيقة مما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية لا يتحقق القيد المذكور لانا نقول بل يتحقق ح ايضا لان الحكم في تلك الصورة وان كان مقصورا على الافراد الخارجية لكن ليس الحكم عليها لانها افراد خارجية بل لانها افراد نفس امرية حتى لو لم يوجد في الخارج

ووجدت في مظهر آخر لنفس الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم
اذا كان العنوان مما يمتنع صدقه على غير الفرد الخارجي لا يتحقق القيد
المذكور الا ان القضية ح يحتمل ان لا يكون حقيقية بل تعين كونها
خارجية وبهذا اندفع ما قيل لا نم صحة الملازمة المذكورة لجواز ان لا يكون
لعنوان ما فرد غير خارجي بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم
الواجب بالذات ومفهوم الوجود وح يتحقق القضية الحقيقية
موجبة كلية واذ قد فرغنا عن تقديم ما يجب تقديمه من المقدمات
نحن فلنشرع في اصل المقصد من وضع هذه الرسالة فنقول
لا شبهة في ان للماء وجودا يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها
من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا
خارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه بين ارباب النظر وانما
خصصنا عدم النزاع فيه بارباب النظر فيه لان نزاع اصحاب الكشف
على ما قررناه في بعض رسائلها وسائر يذكر ذلك القيد فكانه
اعتمد على قرينة المقام وكون الكلام على اصل اصل النظر
من ارباب الحكمة واما النزاع في ان لما سوى الوجود المذكور
وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فان الحكماء
اثبتوه وعامة المتكلمين انكروه ومنهم الامام على ما ذكره
الكاتبي في شرحه للملخص وانما حكمنا تلك الاحكام والآثار بان
الوجود الذهني ايضا يترتب به على الماء احكام وآثار
الا انها ليسا من جنس ما يترتب عليها بالوجود الخارجي من
الآثار المحسوسة والاحكام المشاهدة كالاضاءة والاحراق

ق ومن لم يتنبه بهذا تكلف في توجيه ما ذكروه بان ما ذكروه تنبيه
فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الموجود الخارجي
ما هو مبدأ الآثار ومصدر الاحكام الآثار والاحكام الخارجية
لزم الدور او الاعم فدخل فيه الوجوه الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار
والاحكام الذهنية كالمعقولات هذا كلامه على ان ما ذكره لا يجدي
نفعا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخارجي والذهني لمكان
الاشتباه فيهما بناء على انهما كثيرا ما يستعملان في معنيين آخرين غير
المتعين المراد منهما على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى فالحاجة ماسة
الى ذكر المميز بينهما على المعنيين المرادين منهما فلا بد ان يكون التقييد
المذكور صالحا للتمييز بينهما وبما قررناه من ان المهم تعيين ما هو
المراد من الوجودين في هذا المقام تبين ان بداهة تصوره لا يكفي
في تمام المراد فان الجواب بالتمسك بتلك المقدمة لا يشفي في دفع
الايراد نعم لو قيل على اختيار الشق الاول من الترديد المذكور
ان المراد من الآثار الخارجي ما ينسب الى الخارج لا الى ما يوجد فيه
فالماء خوذ في القيد المميز مفهوم الخارجي لا مفهوم الوجود الخارجي
والاول اعم من الثاني فلا دور لم يكن بعيدا وقد اجيب عن الايراد
المذكور بوجهين آخرين احدهما ان الآثار الخارجية ما يترتب على
الماهية في الخارج يعني استتباعها لها في الخارج عن الذهن فلا دور
فيه والآخر ان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا
يكون فاعلا والمناقشة في الجواب الاول بان يقال الخارج عن الذهن
موقوف على معرفة الذهن ليست بشيء لان الذهن بمعنى القوة

المدركة معلوم مسلم عند الفريقين انما الاشتباه في الوجوه
الذهني بمعنى حصول الاشياء بانفسها في القوة المدركة فلا شيء
في تقدم الثاني على الاول نعم يتجه عليه ان يقال ان مرجعه الى ما
ذكر قبله فلا حاجة في تمشيته الى بيان معنى ترتب الآثار بقوله
بمعنى استتباعها اه واما الجواب الثاني فقد رد بان عدم كون الموجود
الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب
وجودها الذهني علة عليه الفاعل نعم فاعليته لا من موجود في الخارج
فح لكنه مردود لان مراد المجيب من الفعل ما هو احدى مقولات
العرض ولا خفاء في الفعل بهذا المعنى من الوجود الخارجي فلا يرد
الرد المذكور على الفهم قد وقع هذه الكلمات في البين استطراد
فلنرجع الى ما كنا فيه اعلم ان الوجود في الذهن عند المثبتين
للوجود الذهني انفس الماهيات التي توصف بالوجود الخارجي
والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولذا قال صاحب المحاكمات
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وقال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف بعد تحرير ما ذكر فقد تحرر محل النزاع
بحيث لا مرية فيه وموافقة كلام المثبت والثاني كما يستطلع
عليه فلا يرد بما قيل من ان تحريره غير جيد انتهى كلامه القائل
بعد التحرير هو الفاضل قدس سره فانه قال في شرحه للصحائف
وتعيين محل غير لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي
بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين
بل صرحوا بامتناعه كما ذكره في كتاب الاشارة وغيره وان كان

نافي حصول صورته في نفسه كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري اذ
كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا انه يحصل عند ذهنه صور الاشياء
وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل واحد مما لا يرضى به العاقل وان
كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فله
وجه اذ جاز لعاقل ان يشك فيه كل لا خفاء في ان الحق ما ذكره الى هذا
كلامه فان قلت كما كان الوجه الثالث صالحا لان يكون محلا للنزاع
بين الفريقين فيما هو المغير في محل النزاع قلت الغير فيه من جملة الى
بعض ادلة المنكرين لا يناسبه وهو الذي قالوا في تقريره لو وجدت
الماهية في الذهن موجودة في الخارج يلزم ان يكون الماهية موجودة
في الخارج فيلزم وجود الممتنعات وسائر المعدومات في الخارج
فان تمشيته على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه الاول دون الثالث
وكفى ذلك منشاء للغير في تحرير محل النزاع ومن هنا تبين ان دعوى
تحريره بحيث لا مرية فيه موافقا لكلام الفريقين ناشئ من قصور
التدبر وقلة التامل وزعم الكاتبي ان منشاء النزاع في الوجود الذهني
الاختلاف في تفسير العلم وتبعه شارح حكمة العين حيث قال والخلاف
انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة
عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني
وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة محققة بين العالم والمعلوم
او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة انكرت وليس الامر كما زعماه فان القول بالوجود الذهني
لحقائق الاشياء وراء القول بان حقيقة العلم حصول صورة

المعلوم في الذهن فان موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة
وذي الصورة الاتحاد في تمام الحقيقة ولذلك افترق اصحاب
هذا القول فرقتين فقال احديهما بالاتحاد في تمام الحقيقة بين
الموجود في الذهن والموجود في الخارج ان كان الموجود
في الذهن من الاعيان بالاتحاد فيه والذي نسب اليه هذا الوجود
اي من الموضوعات ان لم يكن الوجود في الذهن منها فايدة اللازم
بين القولين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات ان الوجود
الذي يعم الحصول في المبادي العالية وان علمهم حضوري لا بحصول
صورة المعلوم في ذهن العالم وقع الافتراق بيننا واصحاب المثبتون
للوجود الذهني بوجوه منها انا نعلم قطعا بصدق الايجابية على ما
لا وجود له في الخارج بحمولات ثبوتية الاحكام لكونه محكوما عليه
بالامكان العام وملزوما او لازما لبعض الاشياء وكون الممتنع
مثلا اخص من المعدوم واعم من اجتماع النقيضين وكونه متعقلا
الى غير ذلك من المحمولات الايجابية الصادقة في نفس الامر وذلك
يستدعي ثبوتها ضرورة ان صدق الثبوتي في نفس الامر فرع ثبوت
الموصوف وصدق تلك الاحكام يستدعي ثبوت الاوصاف
المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر وثبوت الوصف الثبوتي
لموصوف في نفس الامر فرع ثبوت الموصوف فيه فلا بد للموضوعات من
تلك الاوصاف من ثبوت في نفس الامر واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن فثبت المطلوب لا يقال ينتقض ما ذكرتم بصدق
الحكم الثبوتي بالحكم بالمحمول على ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق

والثانية م

المطلق الذي لا وجود له في الخارج اصلا ولا في الذهن لانا نقول ثبت
الموضوع ثم انتقض فان مبنى انتقاض الدليل المذكور بما ذكر على صدق
الحكم الايجابي بحمول ثبوتي على ما لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول
انه ثابت بحكم المقدمة الضرورية القائلة ان ثبوت وصف ثبوتي لموصوف
في نفس الامر فرع الموصوف فيه فيما ذكر في موضع النقض مصادرة
في الحقيقة لتلك المقدمة الضرورية فلا يستحق الجواب وبتقرير الدليل
المذكور ظهر ان تقرير القوم اياه من الاستدراك حيث ذكروا فيه تقولنا
ما لا وجود له في الخارج وحكمنا عليه باحكام ثبوتية صادقة وقد عرفت
ان مبنى الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام وانا
دخل فيه لتصديقنا وتصورنا لاطرافها وتبين اندفاع ما قيل من انا اريد
بالثبوتية الثابتة في الخارج فلا نم صدقها على ما لا وجود له في الخارج كيف
ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وهو خلاف المفروض
وايضا لا يتم التقريب اذ ح لا حاجة الى الوجود الذهني وان اريد بالثابتة
في الذهن او الثابتة في احدهما كان ذلك مصادرة على المطلوب فقد
في الترديد على ذلك القسمين الاولين من الاقسام الثلثة المذكورة
فقد قصر في تقرير الايراد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وانما قلنا في
تقريره ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك ولو نقل كيف قال ذلك المحقق كيف
ولو سلم الجاز ان مدار ما ذكر من كون المحكوم عليه موجودا في الخارج
على ثبوت ما ذكر لا على تسليمه اذ تسليم الشيء تقديم جديد وفي ثبوته
وذلك ظاهر وما قيل من انه ان اريد انها ثابتة في الخارج للموضوع المذكور
فهو م كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اريد انها

ثابتة في الزمن او في احدهما كان ذلك فرعا للوجود الموضوع في الزمن
فيكون مصادرة على المطلوب اما وجه اندفاع الاول فلانا نقول لم لا يمكن
الثبوتية فلم يبق مجال الايراد وقد عرفت في المقدمة الثالثة فائدة
تقييد المجهول بذلك القيد واما وجه اندفاع الثاني فلانا نبينا ان
المراد انها ثابتة في نفس الامر وبينا ان ذلك موجب صدق الحكم
الايجابي وفائدة تقييد الحكم بالايجابي قد مر بيانها في المقدمة الثالثة
فتذكر ومعنى كون الثبوت في نفس الامر عدم توقفه على اعتبار معتبر
وفرض فارض فلا يعد والترديد المذكور فيه فان قلت اليس الثبوت
في نفس الامر بالمعنى المذكور منحصرا في الوجود في الخارج والوجود
في الذهن فالترديد المذكور مجال العود فيه قلت نعم انه منحصر فيهما
لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة حتى يلزم احد
المحذورين المذكورين واعترض على الدليل المذكور الامام الرازي
بمنع صدق الحكم الايجابي على ما لا وجود له في الخارج لكون ثبوتي بل
كلما تصدق عليه الحكم المذكور فله وجود غائب عنا وذلك المحكوم
عليه اما قائم بنفسه كما يعتقده افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل
طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي وابدي وما استدل به ارسطو
على بطلان هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فبطل ما ذكره
مما مر من الدليل سنفرغ باذن الله تعالى لتحقيق ما نقل على افلاطون
في هذا المقام قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ولو كان
قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلوماته تعالى
قائمة بذاتها لجواز ان يكون في مظهر الذهن وقد نبهت في المقدمة الثانية

نبهة على ان الوجود الذهني لا بطريق القيام وانما يكون مناسبا
لما نحن فيه ان لو كان فيه على نحو وجودها في الخارج او قائم بغيره
كما يقوله فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
لا لانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صورها
بوجه ما كما توهمه الفاضل الشريف لانه منظور فيه اما اولا فلان قوله
ان العقل الفعال مبدأ الحوادث في عالمنا هذا خلاف مذهب المحققين
من الحكماء على ما صرح به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارة
بعد تفصيل المستجمع في صور العقول والاجرام الفلكية ونقشها
عن المبدأ وانما الكلام القول فيه لان اكثر فضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على
تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد تشنع عليهم ابو
البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى
المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدات ومقاضية تو
وهذه مواخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
تسامحوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما هية كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والفرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم منافيا
لما استمروا وبنوا مسائلهم عليه الى هذا الكلام واما ثانيا فلانا التعليل
المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المطلوب لان موجبه ارتسام
صور جميع المعلومات فيه واما ثالثا فلان بعض تفريعه قوله لا بد ان يرتسم

في المصدر ولا صحة في ذلك المبنى اذ يلزم ح ان يرتسم صورة العقل
الاول في ذات الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً واللازم فاسد
بالاتفاق لانه عندهم خزائن للنفوس الناطقة الانسانية وموجب
ذلك ان يكون صور المعلومات كلها مرتسمة فيه والجواب عنه على ما ذكر
في المواقف وشرحه ان المرتسم في العقل الفعال ان كانت الهويات
لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان
كان الصور والماهيات الكلية فنحن نراد بالوجود الذهني اذ غرضنا
اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز
بالهوية الذي تسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع الذهن تلك المعقولات
فيكون ذلك النوع من التميز في ذهننا او لاخطها من موضع آخر كالعقل
الفعال فيكون ذلك النوع من التميز فيه ولا يذهب عليك ان ابطال
هذا الاحتمال وهو ان يكون المرتسم في العقل الفعال الهويات متعذر
لابطال الاحتمال الآخر الذي بناه على ما نقل عن افلاطون فلذلك
لم يذكر ابطاله مستقلاً والفاضل الشريف لعدم تنبهه لذلك قال في شرحه
للمواقف وانما لم يتعرض لقيام ما تصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل
ان تلك الامور المحكوم عليها اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يكن لها
وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي
في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها من القوى البدنية
او مجرد آخر غيرها وهو المطلوب ومنها اي من الوجوه التي استدل بها المثبتون
للوجود الذهني على مذهبهم هو ان يقال من المعلومات ما هو كلي وكل موجود
في الخارج فهو شخص وهذا استدلال بثبوت نفس المفهوم الكلي مع قطع النظر عن

عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض على تحقق الوجود الذهني وتفصيله
ان من المعلومات التي ليست من من سنجيات العقل ما هو كلي كمفهوم
الانسان والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقدير ثبوت في نفس الامر وليس
ذلك الثبوت في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص متعين
في حد ذاته بحيث يمتنع فرض الشركة فتعين ثبوته في مظهر آخر غير الخارج
فثبت المطلوب وبهذا التقرير تبين انه لا حاجة في تمشية هذا الوجه الى ملاحظة
ثبوت وصف الكلية لمفهوم الكلي والى اقتضائه ثبوت موصوفها بناء
على ما تقرر من ان ثبوت وصف لموصوف فرع ثبوت الموصوف
حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول كما توهم الفاضل الشريف حيث
قال في بيان المقدمة القائلة من المعلومات ما هو كلي اي متصف
بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودة
ثم اعترض بان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة
وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها
استدلالاً على حدة فدائرة اعتراضه على الفهم لا على العموم على ان
الاعتراض الاول انما يرد على تقدير ان يكون هذا الوجه المذكور على تتمة
انه لو اريد بالكلية التي استدل بثبوتها لموصوفها على ثبوت موصوفها
معنى عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم لجواز ان يراد بها معنى
المطابقة للافراد الكثيرة على الوجه الذي قرر في موضعه او معنى
النسبة المتساوية الى امور كثيرة بما يحمل العقل حاملها على واحد
من تلك الامور على ما حقق في محله ايضاً ولا خفاء في ان هذين المعنيين
صفتان ثبوتيتان لمفهوم الكلي فيتم الاستدلال المذكور سالماً

عن الاعتراض المنفي وتقرير الدليل الثاني على الوجه الذي ذكرناه
مسطور في شرح الصحائف للسيد السمرقندي وفي مراصد المقاصد
لاثير الدين الابهري فان قلت اليس يتجه على هذا الوجه ما ذكره
الفاضل المذكور من ان دعوى الضرورة في كون الحقايق الكلية
انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة في الخارج
قلت لا اذ لا نقول في تقريره كما قاله ذلك الفاضل للحقايق الكلية
كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان حتى
يتجه ما ذكر بل نقول كما نبهنا عليه فيما سبق ان المفهومات على نحوين
احدهما تابع للاختراع العقل لا تحقق له في حد ذاته سواء اعتبر العقل
وفرضه اولا والحقايق الكلية للاشياء من هذا القبيل واذ تقرر
بموجب هذا الفرق بينه وبين النحو الاول ان لها ثبوتا في حد نفسها
فلا بد لها من ثبوت في مظهر واذ ليس في الخارج كما ذكره فيما سبق
فتعين انه في الذهن ولو سلم انه يتجه عليه ما ذكره لكن لا يبطل به كونه
وجها مستقلا بخلاف ما اختار ذلك الفاضل فالصواب تقريره على
الوجه الذي اخترناه ومنها اي من الوجوه التي تمسك بها المثبتون
للوجود الذهني في اثبات مذهبهم انه لولا الوجود الذهني لم يكن
لهذه القضية الحقيقية الموضوع وهي ما مر في المقدمة الرابعة
التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا اذ لا يكون
موجودا فيه اصلا والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ على تقدير
عدم تحقق مظهر آخر للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية

على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا الا بشرط كونه
موجودا في الخارج محققا او مقدرا فلا يمكن اخذ القضية
الحقيقية الموضوع واما بطلان التالي فلان القوم يستعملونها
من غير تكثير وصاحب المواقف جمع بيان الملازمة وبيان التالي
فقال اذا قلنا الممتنع معدوم فلا يريد به الممتنع اي ما صدق عليه
الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي يريد ذلك قلنا اليس
في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل يريد به ان الافراد
المعقولة للممتنع التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد
المعقولة معدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر
انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة
في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي ولا وجه لهذا البيان اذ
يعود هذا الوجه الاول على ما اعترف به نفسه حيث قال وهذا
بالحقيقة عايد الى الاول لان حاصل الكلام حج على ما ذكره
الشارح الفاضل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية
صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر
من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة او مقدرة
فلولا ان يكون للممتنع فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم
الايجابي لهذه القضية الحقيقية وايضا يرد عليه ان مفهوم
العدم امر سلبي وقد مر ان الحكم الايجابي انما يقتضي صدق وجود
الموضوع اذا كان المحمول امرا ثبوتيا ولو قيل في تقرير ما ذكر
ولو لم يكن للممتنع فرد موجود في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه

الوصف الذي الواقع عنوانا ولابد من تحققه في صدق القضية
لم يرد عليه ما ذكر اذ لا يكون خصوصية المحمول منظورا اليه لا يقال
ذلك الوصف الواقع عنوانا ايضا امر سلبي فلا يتوقف صدقه
على تحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول وصف الامتناع ليس
كالعدم فانه سواء فسر باقتضاء الذات العدم او ضرورة كيفية
نسبة اليه مفهوم ثبوتي بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقي
مدينا شيء وسوانهم صرحوا بان العدم كالوجود من المعقولات
الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات الثانية من عوارض الماهية
بشرط الوجود الذهني فبحكم هاتين المقدمتين ثبت ان المعدوم
لا يصدق على الشيء الا بعد وجوده في الذهن وثبوته في نفس الامر
فما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم امر سلبي لا يقتضي
وجود الموضوع ليس تدارك والجواب عن الدليل الثالث على
الوجه الذي قررناه سوانا لانم بطلان التالي واستدلال القدم
القضية الحقيقية على المعنى المذكور مبني على ثبوت الوجود
الذهني عندهم وعدم انحصار العدم الوجود في نفس الامر في الوجود
الخارجي فلا مجال للتمسك في الاثبات بذلك الاستدلال والا
يلزم المصادرة على المطلوب وكان الفاضل الشريف غافل عن هذا
حيث قال في شرحه للمواقف وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت
الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه
قائمتين اذ ليس الحكم فيها منصورا على الافراد الخارجية
بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليه الموضوع في

في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها
الحكم الايجابي حيث نقل بعد الرد على الوجه السابق ذكره
لم يزد هذا الوجه ما ذكره صاحب التجريد بقوله وهو ينقسم الى الذهني
والخارجي والا لبطلت الحقيقية الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه
بزيادة قيد الايجاب والكلية زاعما ان اللازم ح اي على
تقدير عدم تحقق الوجود الذهني بطلان الحقيقية المقيدة
بهذين القيدين لا الحقيقية مطلقا والقوم اصابوا في اعتباره
قيد الايجاب وذلك ظ ولكنه اخطاء في اعتباره قيد الكلية
لما نبهت عليه فيما تقدم على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني
لا يتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لانحصار
صدق العنوان في نفس الامر على الافراد الخارجية قال بعض
الفضلاء القوشي في شرحه للتجريد في بيان الملازمة المذكورة
لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج فالاحكام
الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود
في الخارج بط ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول
للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له
لان ثبوت الشيء الآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما سد مدعاه فيجب
ان يخص الدعوى بالكلية فيها فنده كما انه مخصوص بالموجبة

مخصوصة بالكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما صدق
فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم
متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصور
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناول
ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج بطل بما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية بطل
الى هذا الكلام وانت خبير ان هذا ما ذكره في تقرير الاستدلال
المذكور والرد عليه وتصحيحه بالتخصيص عدم الفرق بين بطلان
القضية الحقيقية وكذبها فان تمشية الكلام في المقامات الثلثة
على الثاني وعبارة المص صريحة في الاول ومعنى بطلانها عدم
تحقق هذا القسم من القضية لا ان اعتبارها خ خالية عن الفائدة
كما سبق الى بعض الاوهام بل لانه خ لا يمكن اخذ الوصف
العنواني على الوجه المذكور في معناها المعتبر والخلو عن الفائدة
امكان اعتبارها ثم ان الفاضل المذكور لم يرد ان موجب قوله
فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما صدق فرد له بحسب نفس الامر
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا ان يكون الحكم
في الحقيقية الجزئية على بعض ما فرد له بحسب نفس الامر سواء كان
ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود
الذهني يبطل هذا الحكم ايضا فنشاء ما ذكره في الايراد المذكور عدم

م الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية على تقدير القول
بتحقق هذا القسم من القضية لابد من الفرق بينهما ثم قال الفاضل
المذكور لا ونقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا ما يعلم
انه صادق يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون صادق فان قد لنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل من هما هو مفاد لاجتماع الضدين
قضية حقيقية صادقة ولولا ان يكون اجتماع النقيضين
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية
الحقيقية على المعنى المذكور آنفا قال اعلم ان هذا الدليل راجع
في الحقيقة الى الاستدلالية في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية
على ما لا وجود له في الذهن وسيرد في بحث ثبوت المعدوم زيادة
كلام في هذا المقام انتهى كلامه وقد عرفت ان ما ذكره من رجوع هذا
الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تمشية الكلام على لزوم
عدم صدق القضية الحقيقية واما على تقدير تمشية لزوم بطلانها
بالمعنى المذكور آنفا فلا يلزم المحذور المذكور نعم يتجه منع بطلان
التالي على الوجه الذي قررناه فيما سبق فتذكر والكلام الذي وعده
هذا الوهم ان معنى الايجاب ثبوت امر لآخر وان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له لا لا ينفع الحكم في اثبات الوجود الذهني
وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري
ممتنع ولم يوجد ذهن وقوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى
يكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم

النقيضين م

ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو
صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقتها للنسبة الخارجية
ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول
للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق نسبتان
الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما
قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان
صور جميع الكائنات واحكام الموجودات او المعدومات باسرها
مرتسمة فيه بط قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا
اجتماع النقيضين محال حق وصدق فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
بصحة حكم حتى ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب
والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال
موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم الى هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه من وجوه الخلل والفساد على جعل طبعه على
السلامة والسداد ومنها ان العلم القطعي بان اجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن وقوة مدركة
لا يدل على ثبوت الاستحالة لهما على تقدير عدم ذهن وقوة مدركة

كة حتى يلزم ان يكون ثبوتها لهما في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم
المذكور مطابقا للواقع فان كونه قطعيا لا يقتضي مطابقته للواقع
انما المقتضي لها كونه يقينيا وهو غير مسلم فالمراد بالقوة المدركة ما
يشمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء
من الاشياء بنحو من انحاء التحقيق فلا يتحقق اتصافه بشيء ومن الاشياء
اصلا ومنها انا سلمنا ان صدق الاحكام بمطابقتها للنسبة الخارجية لكن
المراد بالخارج ههنا الخارج عن المشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع
قوى المدركة ومنها انه قال فان صور جميع المعقولات والفرق بينهما
واضح ومنها ان قوله لان كل واحد من العقلاء منقوض اجمالا
وتفصيلا اما الاول فلانه من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا
جوهرا مجردا بط لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور
الجوهر اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين ويقال
كون الزمان مقدار حركة الفلك بط لان كل واحد منهم يقسم الزمان الى
اجزائه مع تصوره الفلك فضلا عن تصور حركته ومقدارها الى غير
ذلك من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من له ادنى تمييز واما الثاني
فلان اللازم للمعرفة المذكورة ان يتصور العقل الفعال من حيث
انه امر يعتبر في صحة الحكم مطابقته لما فيه ولا يلزم ان يتصوره بكونه
ولا بكونه عقلا فعالا ولا ان يتصور كيفية حصول الحكم وكيفية
المطابقة بينهما ومن قال في تقرير هذا النقض قوله مع انه لم يتصور
العقل الفعال ثم فانه قد يتصوره بهذا الوجه وهو انه الواقع
في نفس الامر ويطابق الصواب وان لم يتصوره بخصوصيته

كونه عقلاً وكلاً لارتسام صور الكاينات ثم يدل البرهان على ان المقصود
بهذا الوجه وهو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس
والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية لم يصب في قوله ومطابق
الصادق لان مطابقتها ما فيه من الصور لا نفسه ولم يحسن في قوله
ثم يدل البرهان فان حقه ان يقول الى ان يدل البرهان ومنها انه
قال فضلاً عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكاينات فيه ولا يذهب
عليك انه لا دخل هنا لارتسام صور الكاينات فيه انما الدخل لارتسام
صور الاحكام ومنها ان قوله لو كان كذلك لوجب ان يحكم احد حتى
يعلم امريهم فلان اللازم ح ان لا يجب احد في حكمه بصحة حكم
حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من الايجاب والسلب
لان لا يحكم بها حتى يعلم ذلك والفرق بين اللازمين واضح ومنها
ان قوله ومن له ذلك منظور فيه لان مظنة الصعوبة العلم بكيفية
العلم المذكور لا نفسه وذلك انه يعلم حصول العلم بما في العقل
الفعال انما المبعد في العلم بان ذلك العلم علم بما في العقل الفعال
والقائل المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال ثم ان الذي ذكره بقوله
اللهم الا ان يقال جواب قوي عما اورد فلا وجه لتضعيفه على طريق
التحكم واما قبل قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج ثم وانما
يلزم ذلك لو لم يكن التقييد المذكور محالا اذ لو كان محالا لا ان
ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم
قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
وجوده كما قدر في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة ما يشتمل

يشتمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فمدفوع بان ما اشتهر
فيما بينهم من ان المحال جاز ان يستلزم المحال ليس كليا جاريا في جميع الصور
بل مشروط بان ما لا يتضمن ابطال الملازمة البينة ولذلك يجزم بصدق
بعض القضايا الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق كقولنا ان
كان الانسان حمارا كان ناهقا وقولنا ان كانت الثلثة زوجا انقسمت
الى المتساويين ولولا ذلك الاشتراط بل كان الاستلزام المذكور
على الملازمة جائزا عند العقل لكان ذلك التجويز منه قال حافي الجزم
المذكور ولا خفاء في ان الاستلزام المحال المذكور وهو عدم جميع القوى
المدركة من قبيل ما يتضمن ابطال الملازمة البينة لان عدم ثبوت
شيء ممتنعا كان او غيره في القوة المدركة لازم لعدم قوى المدركة
بالبرهان لزوما بينا فلا جواز له عند العقل الصحيح بحكم الشرط المذكورة
آنفا فان قلت اليس الخلق اللازم في بعض البراهين الخلفية على
تقدير عدم المدعى عينه قلت ذلك وهم سبق الى فهم كثير من الفضلاء
منها الفاضل الشريف على ما صرح به في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي
علقها على شرح التجريد فان اللازم في مظان ذلك الوهم احد المحذورين
او المحذورات لا بعينه ولكن لما كان واحد منها عين المدعى امكن
لهم وضعه وضع اللازم المعين بابطال غيره اذ ما رأى الكمال الفساد
في الملزوم فقد وقد اوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلفي على قدم
العالم منطرف الملك وفيما علقناه على نهاية الفلاسفة والحال في
البرهان الخلفي على استحالة عدم الزمان بعد وجوده او قبله ايضا
كذلك فان اللازم ح احد امور واحد منها وجود الزمان لا وجود الزمان بعينه

كما لا يخفى على من تأمل فيه ومن هنا تبين فساد كما في تقريره
عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقرير في موضعه ما حققناه
لا ما توهمه غافلاً عن مسامحتهم لمصلحة بيننا لزفاً ومسامحتهم
في امثال هذا صارت مثاراً لما اشتهر فيما بينهم ان الحكم جائز ان
لا يستلزم الحكم وان كان نقيضه ثم قال ذلك الفاضل بل نقول لو
صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى وبيان
ذلك انا نقول لا يجوز ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلاً لآ
لثبت ثبوته والا انتفى بانتفائه فينتفي آ عن ب فيصدق
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيستحق هناك ثبوت ثالث وننقل
الكلام اليه حتى يترتب ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب
بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر
ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل لو لم يكن قوة
مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق
على هذا التقدير وينتقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى
يلزم تحققه وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة
المدركة وذلك تسلسل بطابرهان التطبيق الذي هو العمدة
في اثبات الصانع ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان
ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتاً
خارجياً اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل

الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل من ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة على اعتبار الوجود الذهني
هذا الكلام اراد بثبوت ثبوت ب ثبوته له لا ثبوت ثبوته في نفسه
حتى يتجه ان يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم
~~انتفاء ثبوت ب انتفاء ب~~ انتفاء آ عند لجواز ان يكون الثبوت
امراً غير ثابت في نفسه ثابتاً لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من
المحمولات التي هي غير موجودة في انفسها ولا شك ان انتفاء ثبوت
ب لهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى
ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ثابتاً اذ لا معنى لكون ب ثابتاً الا ثبوت
الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لكان
ب ثابتاً بحكم المقدمة بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم
ثبوت ثبوت ب اي ثبوته لنفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتاً الا ذلك
بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت
موضوع هذه القضية التي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتاً
في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول
بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتاً بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها
بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لموضوعات سابق عليه مثلاً
في المرتبة الاولى وثبوت ب في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب
ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه لغيره وهو ثبوت ب

فاندفع الايراد فظهر المراد وفيه بحث من وجوه احدها انه
لا دخل في المقدمة الاولى في ثبوت انه لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت ثبوت ب له ضرورة ان الموصوف بب لا يكون
موصوفا الا بثبوت ذلك الشيء له سواء كان معنى الايجاب
سوا الحكم بثبوت امر لآخر اولى فالمقدمة الاولى اجنبية في
هذا المقام لا تيسر لها في تمشية الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون
الايجاب الحكم بثبوت امر لآخر والا لزم ان لا يصدق الحكم الايجابي
اصلا للزوم التسلسل الخ الذي مر ذكره لكان له وجه كما لا يخفى
وثانيها انه لا دلالة فيما ذكر من لزوم التسلسل الخ على تقدير صحة
تينك المقدمتين على ان يكون منشاء الفساد دون سوا المقدمة
الاولى كما توهمه كذلك يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة
الثانية فلا وجه لقوله لو صحتهما كان المقدمتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى وثالثها ان الثبوت الخارجي الذي يقتضي
ثبوت المثبتين له اعم من ثبوت الاعراض لمحالها ضرورة
ان ثبوت بعض الامور الاعتبارية كالعدمي خارجي وليس
الثابت من قبيل الاعراض فلا وجه لتفسير الثبوت الخارجي
والاعراض لمحالها ورابعها ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه كان
بل انتساب شيء يقتضي اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك لآخر ضرورة ان انتساب الشيء الى المعدوم الممكن فيكون
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول يستلزم وجوده
كيف والمعدوم المطلق ليس هو هو والا لكان شيئا ثابتا بالضرورة

ة فلا يجدي لشيء من الوجهين المذكورين بقوله واما الثبوت
بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبقوله ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول وخامسها ان ثاني الوجهين
المذكورين لا يصلح مخلصا عن الايراد المذكور كيف لا وفيه
التزام لفساد ثاني المقدمتين واما الوجه الاول فبناه على توجيه
المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام لفسادها كما توهم
من قال ان في ذلك من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين
فليس فيهما مخلص عن الايراد الذي يحصله القدح في صحة المقدمتين
باستلزامهما الفساد والاولى بل فيهما تسليم لذلك الامر ليس بصحيح
اذ ليس في الوجه الثاني تسليم له بل اذ آمنه ان منشاء الفساد
هو المقدمة الثانية فالملازم عند القائل بذلك الوجه على تقدير صحتها
انما هو فساد الثانية فافهم واما التوجيه بان المراد بالمخلص عن
لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك بقوله ولا مخلص من
تتمة السؤال تعسف بارد وتكلف شارد والحاجة الى المخلص
عند المضايقة بلزوم المحذور ولا مضايقة بلزومه الا على تقدير
صحة تينك المقدمتين فلا وجه لان يقال والمخلص مع قطع النظر
عن صحتهما وسادسها انك قد عرفت ان الوجود الزمني لازم
على تقديره ما ذكره ايضا فلا وجه لقوله وعلى اعتبار الوجود
الزمني وسابعها ان اعتباره مثلا في قوله لو ثبت آمثلا لثبت
ثبوته لم يقع في محله لان المذكور تصويره على وجه العموم
ومثلا انما يذكر عند ايراد المثال المخصوص ومنها اي من الوجوه

التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني انا نعقل امورا لا وجود لها
في الخارج ولا بد من فهم الشيء وتعقل وتميزه عند العقل من تعلق
بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
محال بالضرورة فلا بد في المعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في
الخارج ففي الذهن والجواب عنه يمنع قوله والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف محال بل بابطاله بان يقال لو صح هذه لما امكن الاخبار
عن المعدوم له في الخارج ولا في الذهن مطابقا للواقع سواء
كان ذلك الاخبار في صورة الحملية او في صورة الشرطية خصوصا
الاخبار فرع المعلومية وهي فرع التعلق بين والمعلوم
وهو عدم صرف في مثالنا هذا والمنكرون للوجود الذهني تمسكوا
بشبهة هي انه لو حصلت ماهية الحرارة والبرودة في الذهن كما هو
موجب القول بالوجود الذهني لزم اجتماع الضدين في محل واحد
ولكان الذهن حارا وباردا عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار
الا ما حصل فيه الحرارة وكذلك البارد وانت خبير بان مبنى الملازمتين
المذكورتين على ان يكون وجود الاشياء في الذهن على نحو حصول
الصور العلمية في نفس العالم بان يكون حصولها في الذهن بطريق
القيام به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان الملازمة
الاولى خاصة مبنى آخر وهو ان يكون المظهر للوجود الذهني واحدا
بان يكون جميع ما له وجوده ذهني حاصلا في قوة مدركة واحدة و

وهذا مما لا يقيم عليه شبهة فضلا عن حجة وليس هو مما يقيم للقائلين
بالوجود الذهني فاعرضهم يتم بثبوت مظهر آخر غير الخارج لوجود الاشياء
في نفس الامر سواء كان ذلك المظهر قوة واحدة او قوى متعددة
وانما قلنا ان الملازمة الاولى مبنية على حدة المظهر للوجود الذهني
او على تقدير متعددة لجواز ان يكون كل من متقابلين احدهما حاصلا
في مظهر والآخر حاصلا في مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في محل واحد
ثم نقول والتحقيق ان الشبهة المذكورة للمنكرين حقيقة العلم
الصورة الحاصلة في ذهن العالم لان المتأخرين لعدم فرقهم
بين المقامين اوردوها هنا وقد افصح عن هذا المكان حيث
قال في شرح الملخص وتقريب حجة المنكرين يعني للوجود الذهني
انا نقول لو كان تصور الشيء عبارة عن حصول ماهية ذلك
الشيء في الذهن لزم اتصاف الذهن بالصفات المتقابلة
والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية وهو ان تصور الشيء
لو كان عبارة عما ذكرناه لكان تصور الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والاستدارة والسطح والاستقامة والاعوجاج
عبارة عن حصول هياتها في الذهن ولزم بهذه الاشياء لانه
لا نعني لاتصاف شيء بشيء الا حصول الشيء الذي هو الصفة
في الشيء الذي هو الموصوف فلو اتصف الذهن بهذه الاشياء
لكان ذهن الانسان حارا وباردا ورطبا ويابسا ومستديرا
ومسطحا ومستقيما ومعوجا وهذه صفات متقابلة فيلزم ما ادعيناه
من الشرطية واما ان التالي محال فظاهر ومن الغافلين عن الطرق المذكورة

صاحب المواقف حيث قال واحتج نافيه يعني الوجود الذهني وهم
جمهور المتكلمين بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في
ذهننا لزم كون حارا او باردا مستقيما ومعوجا ولو لا غفولنا عنه لقال
على وفق مقتضى هذا المقام لو كان لماهيات الاشياء حصول في ذهننا
لزم كون الذهن حارا وباردا الخ ثم قال الكاتبي في شرح المذكور لا يقال ما
ابطلتم ليس ما ذهبنا اليه سوان تصور الحرارة عبارة عن حصول
صورتها مثلها وشبحها في العقل وحصول صورة الحرارة وشبحها في العقل
لا يقتضي حارا وكذا الكلام في البرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ما ذكرتموه
او نقول الحاصل عند تصور الحرارة في العقل شيء اذا وجد في الخارج
يلزمه التسخين وقيل اذا وجد في الخارج يوجد فيه التسخين وكذا
الكلام في غير الحرارة او نسلم ان تصور الحرارة عبارة عن حصول ماهيتها
في العقل لكن لا يلزم منه ان يكون الذهني حارا وانما يلزم ذلك ان لو
كان الذهن قابلا للحرارة وهو ممنوع واذا كان كذلك لا يلزم من حصول
ماهية الحرارة في الذهن كون الذهن حارا فحصول العلة الفاعلية
لا يكفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من حصول العلة القابلة
وهي منتفية وكذا الكلام في غير الحرارة من البرودة والرطوبة وغيرهما
لانا نجيب عن الاوليات الحاصلة في الذهن عند تصور الحرارة ان
كان هو الحرارة فيلزم الاشكال ظاهرا وان كان الحاصل شبح الحرارة
وصورتها كشبح الحرارة وصورتها ان كانت حرارة عاد الاشكال
ايضا وان لم يكن حرارة بطل القول بان الحاصل في الذهن ماهية
الحرارة وقد فرض كذلك والقائل ان يقول لا نم ان المفروض كذلك بل

بل المفروض الحاصل في الذهن شبح الحرارة وصورتها لا يقال لو لم
يكن شبح الحرارة وصورتها حرارة لم يكن ادراكا للحرارة لانا نمنع ذلك
فان ادراك الحرارة عندنا عبارة عن حصول شبحها وصورتها في الذهن
وهو حاصل فادراك الحرارة وعن الثاني بان الحرارة اما ان يكون
عين السخونة او لم يكن وايا ما كان يلزم ان يكون تعقل الحرارة موجبا
لكون الذهن حارا ان كان التعقل مفسرا بما ذكرتموه والمقدم
كذلك واما اذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة فح اما ان يكون
مستلزمة للسخونة على معنى انها يكون بحالة متى حصلت سواء كان
في الذهن او خارج الذهن تحقق السخونة واذا لم يكن كذلك فان
كان الاول كان العاقل للحرارة حاصلا له السخونة فيلزم ما ذكرناه
من كون الذهن مسخنا وان كان الثاني فلا نزاع لنا في الذهن ايضا
عاد ما ذكرناه من ان الخ وان لزمها في الخارج فقط او ينفك عنها
في الذهن والخارج جميعا فح بذكر ما ذكرناه من الدليل في الحرارة
بعينه في السخونة فنقول لو كان التعقل عبارة عما ذكرتم فتعقل
السخونة يكون عبارة عن حصول ماهية السخونة في الذهن لكن
كل ما حصل له السخونة كان مسخنا لانه لا معنى للسخن الا ما حصل له
فيلزم استلزام تعقل السخونة والبرودة معا لكون الذهن مسخنا
ومبردا معا وهو ممتنع والقائل ان يقول لا نزاع في شيء مما ذكرتموه
الا في قولكم ان حصول السخونة في الذهن يقتضي كون الذهن مسخنا
انا رددتم بالمسخن ما يؤثر فيه السخونة وينفعل عنها وانما يلزم
ذلك ان لو صدق قولنا كل ما حصل له السخونة فهو مسخن على هذا التفسير

وهو مم فان من جملة ما حصل له السخونة النفس وهي غير مسخنة
بهذا التغير لكونها غير قابلة لتأثير السخونة فيها وتأثرها عنها نعم لو كان
محل السخونة هو الجسم لكان الامر كما ذكرتموه ومسلم ان عنيتم بالمستحيل
بالمستحيل ما حصل له السخونة من غير انفعاله عنها لكن لم قلتم ان الذهن
استحال ان يكون مسخنا ومبردا بهذا التغير فان ذلك عين محل النزاع
هذا غاية ما وقعت فيه الفاضل المذكور واستفرغ جهده ولا يذهب
عليك انه لا يجدي نفعا في دفع الشبهة المذكورة لان تمثيله انما تصور
في السخونة والبرودة وغيرهما مما لا ينقبض العقل عن تجويز حصوله
في محل غير قابل لان ينفعل عنه واما في السواد والحركة ونحوهما لا يجوز
العقل حصوله في محل بدون اتصاف المحل به وانفعاله بدون اتصاف
المحل به وانفعاله عنه وبعد ذلك سفسطة فلا مجال لما فيه هذا اذا انقطع
النظر مع الفرق مع الوجودين في ترتب الآثار على الماهية بسببها وان ثبتت
به يرجع الكلام الى ما ذكر في الجواب الصواب الآتي ذكره وعند الرجوع
اليه لا حاجة الى ما تكلف فيه الفاضل المذكور وقد قال الفاضل الشريف
في رد ما اورد على الجواب على الوجه الاول ما تمسكوا به ان تم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر
يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالفة في الحقيقة فيه لان المستحق للنفي
هو هذا لا ما ذكر كما لا يخفى ومن اي هذه الشبهة التي تمسكوا بها المنكرون
للوجود الذهني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا
مما لا يعقل وانت خبير ان منشأ هذه الشبهة عدم الوقوف على ان
مراد القائلين بالوجود الذهني من الذهن ما يعم المبادي العالية اذ

اذ اللازم ح حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما ولا علم لنا بان
حصولهما مع عظمهما في مطلق الذهن في المبادي العالية مما لا يعقل
واجاب الحاج عن الشبهتين المذكورتين اما عن الاول فبان يقال
ان الحاصل في الذهن صورة ذهنية موجودة بوجود ظلي لا ماهية
وتشخص موجود بوجود اصيل والحار مثلا ما يقوم به ثبوت الحرارة
اي ماهيتها موجودة بوجود اصيل لا ما يقوم به ماهية الحرارة ولوجوده
بوجود ظلي فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه
بسبب وجودها فيه والاجماع الضروري ايضا لان التضاد من احكام
الهويات والاشخاص الموجودة بوجود اصيل دون صور الماهيات
الموجودة بوجود الظلي ظلي وقال الفاضل الشريف في تقرير هذا
الجواب اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة
موجودة بوجود ذهني وهو كما لم يصب في توصيف الوجود بالعين
في مقام توصيفه بالاصيل على ما سيقف عليه ان شاء الله تعالى كذلك
لم يصب في تحقيق الصورة المذكورة بالنفي فان حق المقام نفي
العام الذي ذكرناه كما لا يخفى على ذوي الافهام واما عن الثاني
فبان يقال ان الذي ما يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل
والسماء فانما ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل
في الاذهان واما ماهيتها الموجودة بوجود ظلي فلا يمتنع حصولها
في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات ولا يذهب عليك
انه بعد التصريح بان الصور الحاصلة في الذهن عين الاشخاص الخارجية
باعتبار الماهية وانما الفرق بينهما باعتبار ان وجود الصور ظلي ووجود

الاشياء من اصيل وعدم ترتب آثار الاشياء من تلك الصور لفقد
شرطه وهو الوجود الاصيل لم يبق تحقق لان يقال الى حاصل في الذهن ان كان
مساويا للهوية على الالتزام وتم الدليلان معا والا لم يكن تلك الهوية
فان الماهية التي لتلك الهوية وانه اي الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية
كلية وهو جزئية فيتحقق لان في الاحكام الحقيقية اذ في الهويات امور
زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهية تلك وما معنى الماهية الا ذلك
اي ما يحصل في العقل عند ضوء المشخصات من الهوية حاصلة في الذهن
على ان في الجواب المذكور قصور الا ان الوجود الذهني غير مخصوص بصور
المعقولات بل يعم صور المحسوسات على ما بيناه في المقدمة الثانية
فقوله فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتحقق لان في الاحكام لا يناسب
المقام بل لا يجدي نفعا في دفع الشبهة الثانية لان مدارها على حصول
صور المحسوسات في الذهن والعجب ان الفاضل الشريف بعد تقريره
في شرح المواقف الجواب المذكور على الوجه المذبور قال وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كتصور المعقولات او جزئية كتصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين
وان كانت مشاركة في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكر تم متناه
سوكلم الخارجي لان منشأ وجود العين فيه الحرارة يمتنع حصوله
في الذهن ويصار عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن
فلم قلم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب يكفينا ولا حاجة لنا
الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن ولم يرد
ان ما ذكره ليس حاصل قدمه في الجواب المذكور بل يفيد الى نهج

نهج الصواب على اعترف به نفسه في آخر كلامه لا يقال الجواب على الوجه
المذبور انما يتمشى ان لو كان المذكور في الشبهة الاولى ومن الامور
العينية ولما اذا كان من الامور التي لا حظ لها من الوجود العيني
كالعلم وقدرة الشبهة مكذا لو حصلت حقيقة على النوع من تصوره
بحدة وليس كذلك لانا نقول مبنى الجواب المذكور على الفرق بين الوجود
الظلي والوجود الاصلي لا على الفرق بين الوجود الذهني والوجود
العيني على ما بنيت عليه فيما سبق فلا تمشية سواء كان المذبور في
تقرير الشبهة المذكورة ما هو من الامور العينية او من غيره فان على
من العلوم الحدوثية اذا تصور بحدة انما يحصل في الذهن حقيقة
موجود بوجود ظلي لا بوجود اصيل فلا يلزم ان يكون الشخص الذي
تصور كذلك عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقة موجوده بوجود
اصيل على ما بيناه في المقدمة الثانية فتذكر ومن هنا تبين وجه
عدم اصابة ما ذكر في تقرير الجواب عن الشبهة الاولى الوجود العيني
بدل الوجود الاصلي وهذا ما وعدناه فيما سبق ومن الناظرين في
هذا المقام من قال ولا يقلع مادة الشبهة بما ذكر فانه لو ثبت بلوازم
الماهية كالزوجية والفردية في الذهن مثلا وبصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن
لزم ان يكون زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون ممتنعا اذ لا
معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن النقض عنه بهذا الجواب
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة

بوجودها العيني وكذا تقدمها مع الفردية انما هو للوجود العيني
دون الظلي اذ الوجود العيني وامثاله ليس من لوازم الماهية وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به
من الاحكام المتعلقة بوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني ولا يذهب
عليك ان منشاء ما ذكره عدم الوقوف على ان مدار الجواب المذكور
على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصيل ومن ذكره الوجود
العيني بدل الوجود الاصيل انما ذكره نظرا الى ظاهر تقرير الشبهة على الوجه
المنقول من المنكرين للوجود الذهني فانهم لم يذكروا فيها الا ماهية وجود
عيني فاذا تقررت الشبهة على الوجه الذي ذكره هذا القائل فنقول
كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة بوجودها الاصيل
وكذا تقدمها مع فردية انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي وكذا
نقول في الامتناع وامثاله فالقائل المذكور انما وقع لعدول الفاضل
الشريف ومن جذى حذوه عن نهج الصواب في تقرير الجواب ثم ان حقه
على موجب زعمه ان ثبات الصورة ونقول فانه لو ثبت بالصفات
العدمية سواء كانت ثبوتها لموصوفاتها من حيث هي هي كالزوجية
او بشرط الوجود الخارجي كالعمى او بشرط الوجود الذهني كالكلية وذلك
ان تقول ان موجب اشتراك الوجودين في لوازم الماهية وعدم التفاوت
في ثبوتها لموصوفاتها سواء كانت موجودة في الذهن في الخارج او في الذهن
سواء ان يكون صورة الاربعة مثلا اذا حصلت في الذهن زوجا عند
حصول صورة الزوجية فيه فان لا تاثير لكون الزوجية من لوازم الماهية
في اللازم انما التاثير فيه في اللازم الثاني على زعم القائل المذكور لكونها من

من الامور العينية التي لا حظ لها من الوجود العيني فحقه على ما نبهت
عليه انفا ان لا يعرض بخصوصية لازم الماهية بل يذكر ما لا حظ له من الوجود
العيني من الصفات الاعتبارية ويبني تقرير الشبهة عليه وقيل لا معنى للزوج
والفرد والا ما حصل فيه الزوجية والفردية فيه مسلم اذ تلحظهما كثيرا ولا
يخطر ببالنا هذا التفصيل بل هما امران يجلان مستبينان بالفارسية
بجفتي و طاق وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق
على الشيء اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدإ الاشتقاق به كالسواد
والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدإ الاشتقاق صح
ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم
يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور
التي لم يقم مبدإ الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن
ونظايرهما فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل
بضرب من المناسبة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية
والفردية واذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس
الامر فما لا يكون متحدا معه فيه لا يصدق المشتق عليه وان قام به
مبدأه فالذهن لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر حتى يلزم
صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية وهذا مع انه من قبيل المناقشة
في المثال فلا يجدي كثيرا نفعا في اصل المثال مردود بما ذكر من ان
معنى القيام هو اختصاص الذات بالمنعوت فلا يتصور ان يقوم
وصف بمحل ولا يكون المحل موصوفا به وما تكلف في دفع هذا الرد
حاصله ان الفرق بين القيام واختصاص الذات بالمنعوت معنى

الحلول دون القيام فان سرعة توسط الحركة قائمة بالجسم وليس
نعتا له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليست نعتا لها ليس بشيء
لان الحلول اعم من القيام فان صور المعلومات حاصلة في العقل
الفعال عندهم بطريق الحلول لا بطريق القيام على ما مر تحقيقه في المقدمة
الثانية فلا يصح تفسير القيام لكونه اخص منه كيف يصلح تفسيرا
للحلول العام منه ثم انه اخطاء في الاستدلال بقيام السرعة بالجسم
وقيام الصور صفات بالهيولى لانه قيام بالواسطة والتفسير المذكور
للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ايضا ثابت في الصورتين
المذكورتين فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما حالا لا يفسر بما ذكر
دون الاخر فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في
الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان
لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة
والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن
لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كان موجب الاتصاف
بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك ولقد اصاب في الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به وما ذكره قول الفاضل الشريف انما يلزم
اتصاف ما حل في النفس الناطقة بعوارضها اذا كان حلول
الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محلها وسيأتي وقد ذكرنا

ما تفصيله في المقدمة الثانية الا ان اخطاءه في قوله وانما الموجب
لاتصاف شيء بشيء وقيامه به مغايرة ذاتية حتى يكون احدهما عليه
موجبة للآخر بل هما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار وتحقيق
ذلك ان العلاقة بين الصفة والموصوف من النسبة الثبوتية وتلك
النسبة اذا اعتبر من جانب الموصوف يعبر عنها بالحصول واذا اعتبر
من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام ثم ان المكان امر متحقق موجود
في الخارج هذا عند الحكماء فالحصول فيه ايضا متحقق فكان لذكره
وجه في مقام النظر واما الزمان فلا وجود له عندهم ايضا بل هو امر وهمي
فكذا الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور واما الآن السيال
الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزي فلا يحصل
ظرفا للحوادث ومنها اي من شبهة المنكرين للوجود الذهني انه لو كان
للمعلومات حصول في الذهن لزم ان يكون المعدومات بل الممتنعات
موجودة في الخارج ضرورة انها حاصلة في الذهن الموجود في الخارج
والموجودة فيما هو موجود في ذلك الشيء موجودة فيه فاللازم باطل
وكذا الملزوم والجواب عنه بمنع الملازمة فان الموجود في الموجود
فيه بعينه وهذه شبهة واما اذا كان موجودا فيه بظله وصورته فلا يلزم
ان يكون موجودا في ذلك الشيء قال الفاضل الشريف في الحواشي
التي علق على شرح حكمة العين هذا الكلام يعني ما ذكر في تقرير الشبهة
الثالثة مبني على لزوم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود كالبيت
والحقة والذهن ايضا كذلك كالحقة للذرة فيلزم حقيقة ما ذكره
ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية

واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود
الاصيل الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهنى
هو الوجود الظلى الذى ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية الا يرى انه اذا
قيل الشئ الموجود فى الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود
بوجود اصيل لم ينتظم الكلام ولكن قيل الشئ الموجود الذهنى قائم بالذهن
الذى هو موجود فى الخارج فيلزم ان يكون موجودا فى الخارج ؟
فنقول ان اردت قيامه به بحسب العينى فهو ممنوع وانما يكون كذلك فانه لو
كان موجودا فى العين وان اردت قيامه به بحسب الوجود الظلى فمسلم
لكن لا نسلم ان القائم بحسب الوجود المعتبر ما هو موجود بالوجود الاصيل
فيلزم ان يكون موجودا بوجود اصيل الى هذا كلامه وفيه بحث اما اولا
فلانه زعم ان المراد من الوجود الذهنى وقع فى شبهة المشاجرة بين الفريقين
هو الوجود الظلى المقابل للوجود الاصيل وليس كذلك فان المراد منه
على ما نبهت عليه فى المقدمة الاولى ما هو المقابل للوجود العينى سواء
كان وجوده الظلى كوجود علم من العلوم المدونة عند تصوره بحدوده او
وجوده اصيلا كوجوده عند تعلقه على اصل القائلين بان العلم عبارة
عن المسائل او عن ادراكاتها وعلى اصل القائلين بانه عبارة عن
الملكة فله وجود عينى فان قلت اليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الادراك
من الموجودات العينية قلت لا لان مراده من الادراك الصور الذهنية
وقد مر وجه عدمه من مقولة العرض فى اوايل الرسالة وهما يتعلق
بهذا المقام ما قيل صدر الفاضل المحرر المحقق جمال الدين السهروردى
ان العلم باعتبار كيفية من مقولة المعلوم وقد اشار الشيخ الى ذلك فى

البحرانى

فى الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة فى العقل
من الجوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرا وتارة
تكون عرضا وقد منعتم هذا فنقول اما منعنا ان يكون ماهية الشئ انه توجد
فى الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع
وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم ابى ان يكون معقولة تلك الماهية بغير عرض
اى يكون موجودا فى النفس لا بحر ومنها الى هذا كلام الشيخ فاذا عرفت
هذا فنقول من هذا الحيث ان مثلا موجود فى الخارج وفى الذهن ايضا وهو
علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود
الذهنى ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجى وجزئى اذا ادرك
بدونها ولا محذور فى شئ من ذلك فان قلت ما يدريك ان صور جميع
المعقولات بحسب الوجود الذهنى من مقولة الكيف قلت اندراجها فى
تعريف الكيف دون تعريف غيره من المعقولات اذ يصدق على كل واحد
منها من حيث انها قائمة فى الذهن انها هيئة قارة لا يوجب تصورها
تصور شئ آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضى قسمة حاملها ولا نسبة
فى اجزائه وتعريف الكيف بهذا مأخوذ من كلام القدماء ورد عليه بانه على
تقدير ان يكون الموجود فى الذهن مغايرا للوجود الخارجى فى الجنس العالى
يكون مباينا لها بالماهية فلا يصح ان يكون للشئ وجودين وبرهان الوجود الذهنى
انما يدل على وجود الاشياء انفسها فى الذهن لا وجوده يغايرها فى الماهية وله
نسبة مخصوصة اليه وعلى ما ذكره هذا القائل الاقوال بالشيخ والمثال
فان القائم بالذهن الكيف فلا يكون متحدا مع الجوهر فى الماهية غاية ما فى الباب
انه يحاكيه وهو بعينه مذهب القائل بالشيخ وما نقل عن السهروردى

البحرانى

على تقدير صحة كلامه مدخول وكيف يختلف واثبات الشيء وباختلاف
الاعتبار فان شيء وما ثبت للشيء باعتبار وسلب عنه باعتبار لا يكون
ذاتيا له والمخالف مكابر ثم ليس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهمه
اصلا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اشكال
في كون الشيء جوهرا وكيفا او من مقولة اخرى ولكنه مردود بانه لا يلزم
من كون العلم من مقولة الكيف بحسب الوجود الذهني ان يكون مباينا
للمعلوم في الجنس العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان كيفا بحسب الوجود الخارجي
فلا لا اشكال في كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا كما ذكره الشيخ بحسب الوجودين
كذلك الاشكال في كونه كيفا وجوهرا بحسبهما كما ذكره البعض ان كيف ومباينته
الكيف والجوهر باعتبار كونه من مقولات العرض المقابل للجوهر فاذا
اندفع المباينة بين الجوهر والعرض اذا كان بحسب الوجودين اندفعت
بين الجوهر والكيف ايضا وهذا وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكر
فافهم بالقدر الممكن لكي يتم الرد ويندفع ما اورد على القول السابق
وكره الآن قائل هذا القول زائدا في الطنبور حيث نفى انكار ان
يحصل من الاعيان في الاذهان ما يوافقها في تمام الماهية فقال ولو كان
ما حصل في الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان ذاتياته
حاصلة له هناك فاذن يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال فلكا
والشمس مركز العالم على هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى
على ذي مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتهما لا يكون الشيء الواحد وجودان
ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية اثنان غاية الامر على هذا التقدير

يدان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود آخر لفردي نوع في محل وجود
آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الطنبور نغمة حيث قال وانما برهان الوجود
الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم
الثبوتي له ضرب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته
الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك الى هذا الكلام ولا يذهب عليك
ان ما ذكره من قبيل الترديد لا ينبغي اليه من وهم له حظ من التحقيق فان
ما ذكره في حق الشبهتين الاوليين كان في قطع جاء مثل ما ذكره اولا
من جزافات الاوهام كما لا يخفى على ذوي الافهام واما بطلان ما ذكره
ثانيا فلاتفاق القائلين بالوجود الذهني على سلب خصم العوارض
قد شهد بشهادة لا مرد لها على انهم يقولون بان الامر العيني وصورته
الذهنية متحدان بالماهية وذلك ان ثالث تلك الاقسام ما يعرض الماهية
غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وهذا صريح في ان معروض
الوجودين امر واحد بالذات واما قوله برهان الوجود الذهني انما يدل
على ان ما ليس له وجود في الخارج موجود في الذهن فمناره قصر النظر
على ظاهر ذلك البرهان بل قصوره فانهم قد قربوه في المعدومات
لظهور جريانه فيها لا لاختصاصه بها كيف لا وهو جار بعينه في الاعيان
بان يقال ان زيدا مثلا متصف بخصوصية بالامكان والاحتياج
والوجوب بالغير قبل ان يوجد في الخارج فلا بد لخصوصية من وجود
في مظهر آخر وهو الذهن وانما قلنا متصورة فخصوصية كيلا يذهب
وهم واهم الى كفاية وجود ماهية الكلية في الذهن في الاتصاف بتلك
الصفات وقد وقع هذه الكلمات في البين استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه

فنقول اما البحث فيما نقل عن الفاضل الشريف ثانيا وهو ان التردد
الذي ذكره بقوله ان اردت قيامه به الخ مبناه على ان القائم بالشيء
في الخارج لا بد له من الوجود فيه او في الذهن حتى لا يكون له قيام به
في الخارج لا بحسب الوجودين وليس كذلك فان بعض الصفات الاعتبارية
كالعلم يتقوم بموصوف في الخارج بلا دخل لوجوده في احد المظهرين
في ذلك القيام واما ثالثا فلان الشك من قوله الذي ليس كذلك هو ان
يكون للوجود الذهني حظ اصلا من مترتبة الآثار والاحكام وليس كذلك
وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق في هذا المقام فتذكر واذ عرفنا عن تحقيق
المطلب الذي رتبنا الرسالة له فلنعتني بما له نوع تعلق به وهو الكلام
في المثل المنقول عن افلاطون ابقاء العهد الذي اسلفناه قال
بعض الفضلاء ينبغي ان يعلم ان افلاطون المرتد لم يذهب الى ان لكل
ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصور
المرئية في المرايا وغيرها من الاجسام الصقالية والصور المتخيلة
وامثالها صور موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت الصور المرئية لما
اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع في النظر اليها فان المرئيات
الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف ويتبادل باختلاف
مواضع نظر اليها لكن تختلف على ما يشهد به التجربة فليت في المرآة
ما هو اعظم من الهباء كالسماء وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس
الشعاع من المرآة الى وجهك والى كل ما يرى في خلاف جهة المرآة
فان القول بالشعاع بطل من وجود كثرة بل هو صور جسمانية بوجوده
في عالم متوسط بين عالمين العقل والحس يسمى بالعالم الخيالي وهي

وهي قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان
ومحل حظ فصور المرآة مظهرها المرآة وصور الخيال مظهرها الخيالية
المتخيلة وكذا الحس المشترك وغيرهما من القوى الجسمانية لامتناع انطباع
الكبير في الصغير واما الكليات العقلية الكلية سيما اذا كانت من الطبائع
الممتنعة فلم يذهب الى انها صور قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس
او المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما
زعم الكاتبي حيث قال في الامر اضف على الدليل الاول الموجود الذهني
وتقايل ان يقول لانا نتصور امورا لا وجود لها بالخارج بل كل
ما نتصوره محله صورة موجودة قائمة بنفسها فلاح افلاطون
ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي فان
هذه مثلا ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية فلانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها وما هو
نور مجرد عن المادة القائمة بذاته معين به مدبر له وحافظ
اياه وهو المسمى الغاوي والمولد في النبات والحيوان والانسان
لامتناع صدور هذه الافعال المتخلفة في النبات والحيوان
عن قوة بسيطة لا شعور لها وهذا انفسنا والا لكان لنا
شعور بها فجميع هذه الافعال من الاربابه واليه اشار
نبينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل شيء
ملكا حتى قال عم ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك ومثل الاربابه
النورية هي المثل الافلاطونية والمثال وان كثر الشمول في النوع

الحادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانا نستعمل في رب النوع
لان كل واحد منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصنم
مثال رب الصنم في عالم الحس فكذلك رب الصنم مثال الصنم
في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام بهذه الاشياء الموجودة
في هذا العالم فكانها اظلال الاجسام في عالم العقل على معنى
ان الاصنام لو لم توجد لم توجد الارباب في عالم العقل والارباب
لو لم توجد الاصنام في هذا العالم وانما طولنا الكلام في هذا المقام
ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار الابدي
والابصار ليس متافيا لما ذهب اليه اصحاب الانكار وما رد
عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم
فان كلماتهم موجودة ولا رد على الرمز وقد ذكر هذا القول بعينه
سرياسوريانوس في مناقضة ارسطو لافلاطون من ان الرؤية
لو كان بخروج الشعاع عن البصر لوجب ان نرى بعض الليس
في مقابلتنا عند سيوب الرياني السود من الشعاع وانتقاله
الى الجهات المختلفة ومنها انه لم يلزم انه ينخرق الافلاك عند
رؤية الكواكب لان النوع الخارج من الغير امتنع ان يكون عرضا
لان العرض مستحيل عليه الانتقال فلا يوصف بالدخول والخروج
فتعين ان يكون جسما اذ لا وجه لسائر الجواهر فيلزم ما ذكر
من الانخراق والتالي باطل فكذا المقدم ومنها ان حركة
الشعاع لم اما طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل والا
لكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا من تلك الجهة و

واللازم كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات وكذا الثاني
لان اليس خلاف الطبع والطبع خلافه وكذا الثالث والا لكان
الحي حيوانا متحركا بالارادة لنا في والا لكان لنا ان يفتح البصر
ولا نرى المضيء والمستضيء الذي في مقابلتنا مع سلامة الآلة
بان سبعض الشعاع الينا بالارادة الى هذا كلام ذلك الفاضل
فان قلت اليس ما ذكر في الوجه الثاني يتوجه على جميع الشبه
الكواكب والشمس فعلى ما هو جواب المخالف بل ما ذكر في
القول بان الرؤية بخروج الشعاع فهو جوابهم قلت التوجيه
المذكور هم لان المخالف لهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيين
القائلين بالانطباع واصحاب الصور والمثال لا يقولون
بخروج الاشعة من الكواكب والشمس وملاقاتها للمستضيء
بل بقول الاستضاء حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة
فان قلت من الرياضيين القائلين بان الابصار بالشعاع
من لم يقل بخروجه من البصر قال بالاحاطة وهو ان الهواء ينتقل
من شعاع العين محله الشعاع الى جنسه فيصير ذلك آلة في الابصار
فلا يتوجه عليهم شيء مما ذكر سابقا قلت لا يبطل ذلك المذهب
بالوجوه المذكورة لكنه بوجه آخر وهو ان الابصار لو كان بذلك
الوجه لوجب ان لا يرى الكواكب لعدم وصول الهواء
المنفعل اليها واما ما قيل في رد ه انه لم يكون الكيفية
المقتضية للابصار اقوى عند كثرة الناظرين لشدة
الانفعال من المجموع فاذا اجتمعت جماعة من ضعفاء الجماعة

البصر وجب ان يكون ادراكهم للشيء اتم مما عند الانفراد وايضا
وجب ان يرى ضعيف البصر مع الاقوياء اشد مما حاله الانفراد
او مما اذا كان طلع الضعفاء فلا يخ
عن ضعف كما لا يخفى على
من تامل فيه
فليتامل

رسالة في تعريب الكلمة م

الحمد لله الذي جعل مبين كلام العرب على النبي والمعرب وفصل
الى العربي والمعرب والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان
فصحاء العرب العرباء وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار
والتابعين بالاحسان من المقيمين في الامصار والغرباء

فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسامه وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الاعجمية ويجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعملها ويجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا يخ من ان يكون مغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او لا يكون مغيرة وعلى كل من التقديرين لا يخ من ان يكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا يكون ملحقة بها

فالاقسام اربعة احدها ما يتغير ولم تكن ملحقة بابنية
كلامهم كخراسان وثانيها ما لم يتغير ولكن كانت ملحقة بابنية كخرم وثالثها
ما يغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت
ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة
فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان
الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام قسم غير ية العرب والحقته بكلامها
فحكم ابنية في اعتبار الاصلي والزائد والوزن حكم ابنية الاسماء
العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم يلحقه بابنية كلامها فلا يعتبر
فيه ما يعتبر في الذي قبله كآجر وقسم تركوه غير مغير مما الحقوه
اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها كخرم الحقوه
بسلم وما لم بابنية كلامها لم يعد منها كخراسان لا ينبت ~~[illegible]~~
فقال ان الى هنا كلامه الدرهم فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة
الهاء الى قاله بصيغة فعلل قال الخليل ليس في كلام العرب
فعلل الا اربعة احرف درهم وبيطر وبيدر وقلقل ذكره الجوهري
في تضعيف قول القائلين ان صنفذ بفتح الدال والآجر الذي
يبنى به فارسي معرب ذكره الجوهري والخرم العيش الواسع
ذكره ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط
الزند ويجوز ان يكون الخرمية نسبت اليه لانهم يتسعون في الاكل
واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في خرام السقط
شرح الديوان المذكور الخرم بنت يشبه به الشيب اراد به
سراج القطرب وهذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن هنا

درم

درجة

خرم

ثم ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها تجوز ان توضع لمعنى اخر غير معناها الاصلي
وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالتصرف
فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على الوجه الاعراب وقال الجوهري
في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان يتفوه به العرب على منهاجها
وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم
الرابع من المعرب وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم
الثالث منه وافتراق القول الثاني عن القول الاول في القسم الثاني
منه واما القسم الاول منه فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من
المعرب مع كونه جزءا من كلام العرب قال شاعرهم قالوا خراسان
اقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسان والحريري صاحب
المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة
الغواص من اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج
بفتح الشين وقياس كلام العرب ان يكون مكسورا لان مذهبهم
انه اذا عرب الاسم الاعجمي رد الى ما يستعمل من نظايره في لغتهم
وزنا وصيغة وليس في كلامهم فَعْلَل بفتح الفاء وانما المنقول
عنهم في هذا الوزن فعلل فلهذا وجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق
بوزن جِرْدَحل وهو الضخم من الابل وقد يجوز في الشطرنج بالشين المعجمة
لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال بالسين المهملة لجواز
ان يكون مشتقا من السطر عند التعبية ومثله تسمية الدعاء للعاطس
بالتسميت والتشميت اشارة بالشين بالسين المهملة الى ان يرزق

في السمت الحسن وبالشين المعجمة الى جمع الشمل لان العرب تقول
تشمتت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه بالسين
المعجمة الدعاء لشوامته وهي اسم الاطراف الى هنا كلامه وقد
رد عليه بعض من نظر الكتاب المذكور وعلق عليه الحواشي قائلا
هذا ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه قال في الاسم المعرب من العجم
ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر مما الحق بابنيتهم
بابنيتهم قولهم درهم بهرج وبما لم يلحق بابنيتهم نحو آجر وفرند
وابراسيم وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على ان ائمة اللغة لم يذكروا
هذا اللفظ الا بفتح السين وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب اصلاح
المنطق وذكرها غيره قوله اشتقاقه من المشاطرة هذا غلط
واضح لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية الا ترى
انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس بامتناع
صرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة فارسية واشتقاقها من
الشطر يوجب انها ثلاثية ويكون النون والجيم زايدتين وهذا
بين الفساد انتهى كلامه وفي قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق
من الاسماء العربية كلام يمر عليك في هذه الرسالة باذن الله تع
ثم ان ما نقله عن سيبويه اشد تدسيسا لدائرة التعريب من
القولين المنقولين عن الجوهري والزمخشري اما عن الثاني
فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه شرط
فيه التغيير عن منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلو عن الشرطين
المذكورين وكلام الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكروه الجوهري

والطريدي حيث قال في شرحه ديوان المتنبي عند قوله وادهم
ان في الشطرنج همي وفيك تابع ذلك انتصابي الشطرنج معرب والاصل
كسر الشين ليكون على وزن فعلل مثل جردحل وقرطعب وليس في كلام
العرب فعلل وقيل انه معرب من شدرنج يعني من الشغل ذهب
غاده باطلا حيث قال والاحسن كسر الشين فاثبت في خلافه الحسن وراده
والظاهر ان معرب من صدرنك وصدرنك فارسي مركب من كلمتين احديهما
صد ومعناه بالعربية مائة وثانيهما رنك ومعناه بالعربية حيلة والمراد
بالعدد المذكور المبالغة في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشارة
الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار الدقيقة والحيل اللطيفة وتبديل
الكاف بالجيم في تعريب الكلمة الفارسية شايع ذايع كما في نرجس وجلنار
وجلنجبين وعلى تقدير ان يكون اصله شدرنج ينبغي ان يكون معناه زال
الالم فان تلك اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيط لما ذكر من صيرورة
السعي باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاشعار
بالمدح لا الابتاء عن الذم وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب
مغني اللبيب في شرحه لقصيدة كعب بن زهير في مدح رسول الله عم
الشطرنج بدوي بالمهملة لانه يجعل اسطرا وبالمعجمة لان اللاعبين يقسمان
النطع شطرين والشطر النصف قال عنترة بن شداد العبسي اني
امرؤ من خير عبس منصبا شطري واحمي سايري بالمنصل وذلك ان
ابا عنترة امة فشطره من جهة ابيه يفاخر به الناس وشطره
من جهة امه يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر انه
لا يعقل بتعريب الشطرنج ومن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه

انه لم يتعرض من ابنية لغة العرب لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ
المعرب ان كان موافقا لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على وفق
اصل من اصولهم كخرم فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والا فلا بد
فيه من نوع تغيير اما بالالحاق بابنيتهم كما في الدرهم على ما تقدم
بيانه واما للتنقيح لاصولهم كما في المهندس قال الجوهري في الصحاح
الهنداز معرب واصله بالفارسية اندازه ويقال اعطاه بلا حساب
ولا هنداز ومنه المهندز الذي يقدر مجاري القنى والابنية الا انهم
حيث ابدلوا الزاي سينا قال مهندس لانه ليس في كلام العرب زاي قبل
دال ومن المعربات الزنديق صح به الجوهري حيث قال في الصحاح
الزنديق من الشذوذ وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء
المحذوفة والاصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة وسكت عن
بيان اصله من لغة العجم كانه لم يقف عليه ووهم فيه صاحب القاموس
حيث وهم انه معرب زن دين اذ الصواب انه معرب زندة قال الامام المطرزي
في المغرب قال الليث الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة
ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه
على ما يقول العامة ملحد ودهري وعن ابي زيد انه فارسي معرب واصله
زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم المشهور بالتفسير
الكبير الزنادقة هم الثنوية وكانوا المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو
الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا سماه زندا
وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذين يزعمون انه نبي فنسب
اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة يعني زنده وقيل زنديق وزعم الفاضل الشريف

رسالة نسفي الزندقة

رسالة زنديق

رد على شريف الجرجاني

انه معرب زندی حیث قال فی شرحه للمصابیح وهو الشیة المنقولة وصیر العالم
النحریر زندیقا ای مبطنا للکفر به نافیا للصانع الحکیم او قائلا بالهین
خالق الشر وخالق الخیر فنسب مثل هذه الصورة الی خالق الشر وهو
مذهب المجوسی قیل الزندیق معناه الزندی وزند کتاب مزدک الذی
ظهر فی زمان قباد واباح الفروج وقتله انوشروان الی هنا کلامه وانما
رجح القول بانه معرب زنده لان الیاء فی آخر الکلمة تطلق النسبة فی لغة
الفرس والهاء فیه للاختصاص والانتساب الی ما یرشدک الی هذا الفرق
ما فی پنجه وبنفشه من النسبة اللازمة الی العدد المخصوص واللون المخصوص
وما فی شهری وسپاهی من النسبة الغیر اللازمة الی المکان المخصوص
والصنف المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق فی رسالتنا الموسومة
بالفروق ولا یذهب علیک ان المناسب لحال المنتسبین الی الزند هو الثانی
دون الاول ثم ان ابطان الکفر لیس فی اصل معنی الزندیق ولم یقصد الشاعر
بقوله وصیر العالم النحریر زندیقا کیف والمنسوب الی الزند مظهر
لکفره لا مبطن له فالفاضل المذکور لم یصب فی تفسیره بقوله ای مبطنا
لکفره ومنها الباذق فانه معرب باده وهو علی ما ذکر فی کتاب الاشربة من [illegible]
مقالة بیان من الحقایق شرح المنظومة التی هی ماء العنب اذا طبخ
ادنی طبخة حتی ذهب اقل من ثلثیه وغلی واشتد وقذف بالزبد وانه
حرام قلیله وکثیره وقال هذا امرزاده هو فارسی معرب لانه فی العجم یسمی
باده ومن وهم ان باده فی لغة الفرس یرادف می فقد وهم فان می فی
لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بکسر الدال وفتحها ما طبخ من
عصیر العنب ادنی طبخة فصار شدیدا وقال قوام الدین الاتقانی فی غایة

ية البیان والباذق تعریب باده بالفارسیة ومنه حدیث ابن عباس
رضه انه سئل عن الباذق فقال سبق محمد الباذق وما اسکر فهو حرام
کذا فی الفائق ای لم یکن الباذق فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم
وصاحب الهدایة لم یفرق بینه وبین الطلاء حیث قال واما العصیر اذا طبخ ر ولصاحب الهدایة
حتی ذهب اقل من ثلثیه وهو المطبوخ ادنی طبخة ویسمی الباذق وکذا ر والصدر الشریعة
صدر الشریعة لم یفرق بینهما حیث قال فی شرح قول صاحب الوقایة کالطلاء
وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثیه الطلاء وهو البازق ولم یصیبا فی ذلک
فان الفرق بینهما متقرر ذکر فی التحفة ان الطلاء اسم للمثلث وهو المطبوخ من
ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقی الثلث وصار مسکرا والبازق اسم لما
طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثین بعد ما صار مسکرا وقال الجوهری
فی الصحاح والطلاء ما طبخ من عصیر العنب حتی ذهب ثلثاه ویسمیه العجم البختج ومن
ههنا ظهر انهما کما لم یصیبا فی عدم الفرق بین الطلاء والباذق کذلک لم یصیبا
فی تعیین حد الطلاء فان ما ذهب منه الاقل من الثلثین هو المنصف نص
علیه ابو اللیث حیث فسره فی شرح الجامع الصغیر بالذی ذهب اقل من
ثلثیه وصاحب القاموس ایضا اخطا فی عدم الفرق بین الطلاء والمنصف ر لصاحب الغایة
حیث فسر الطلاء بالخاثر المنصف ومنها البرید فانه معرب بریده دم
قال العلامة الزمخشری فی الفائق والبرید فی الاصل البغل وهی کلمة ر برید
فارسیة اصلها بریده دم ای محذوف الذنب لان بغال البرید کانت محذوفة
الاذناب فاعربت الکلمة وخففت ثم سمی الرسول الذی یرکبه بریدا والسکة
الموضع الذی کان یسکنه الفیوج المرتبون من رباط او قبة او بیت او نحو
ذلک وبعد ما بین السکتین اربعة فراسخ وکان یرتب فی کل سکة بغال انتهی

كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوهري وصاحب القاموس
حيث قال البريد المرتب واثني عشر ميلاً والرسول وزاد الثاني قوله
ودرنسخان والرسل على دوابت البريد من الخيل فتأمل والفيوج
بضم الفاء جمع فيج وهو معرب پيك صرح به في القاموس ومنها الطست
فانه معرب طشت وهو لفظ فارسي وهم فيه الامام المطرزي حيث قال
في المغرب الطست مؤنثة وهي العجمية والطس تعريبها فانه كما لم يصب
في قوله ان الطست العجمية كما عرفت انها معربة اي العجمية لفظة طشت
كذلك لم يصب في قوله والطس تعريبها لان الطس مرخم من الطست كما ان
طش مرخم من طشت قال الشاعر فطار السترويزه صدوسي كه يارش طشت
وطشتان بود ونيسي وكذا الجوهري اخطأ في قوله اما الطست عربي اصله
الطس بلغة طي ابدل من احدى السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت
او صغرت رددت السين لانك فصلت بينهما بالف او ياء قلت طساس
او طسيس وتبعه صاحب القاموس حيث قال الطست الطس ابدل
من احدى السينين تاء وصاحب المجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال
والطس لغة في الطست ومنها الموق فانه معرب موزه قال الجوهري
والموق الذي يلبس فوق الخف فارسي معرب ومنها الجرموق فانه معرب برموزه
وهو ما يلبس فوق الموق وغاية ما في الباب الاصل والنهاية والجوهري لم يصب في عدم
الفرق بينه وبين الموق حيث قال والجرموق الذي يلبس فوق الخف وتبعه في الشريعة
حيث فسره في شرحه للهداية بما ذكره وتلمذه صدر الشريعة حيث قال في شرح الوقاية
او جرموقين او على خفين تلبسان فوق الخفين ليكونا وقاية لهما من الوحل والنجاسة
فان كان من اديم او كرباس جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين وان كان

تا من كرباس او نحوه فان لبسهما منفردين لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا
بحيث يصل بلل المسح الى الخف الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خان في فتاواه
وان لبس الخفين فوق الخفين اه بعد قوله وان لبس الجرموقين فوق الخفين ردا ظاهرا
كما لا يخفى ومنها السراويل فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما زاد على ان قال
السراويل واحد السراويلات التي تلبس فوق صحن الدار كانه غافل عن كونه معربا
وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السراويل ولم يبين ان
الصحن والحرم الذي بمعنى سراي في الفارسية ينسبان لا الدار لا الى البيت والفاضل
الشريف وهم فيه حيث وهم معرب سراپرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها على
شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصل سراطاق طاق سر اقدم
المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منها اسما واحدا مثلا
يقولون شاه شاهان واذا جعلوهما اسما واحدا يقولون شاهنشاه الا انه غير
مطرد لانهم كثيرا ما لا يعتبرون الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون
خواجه سراي لسنان سراي بربط اصله بربط بالاضافة على التشبيه ثم جعلوا اسما
لآلة مخصوصة من آلات الغناء ومنها كسرى على ما زعم الجوهري حيث قال وكسرى
لقب ملوك الفرس بفتح الكاف وكسرها وهو معرب خسرو والنسبة اليه كسروي
وان شئت كسرى مثال حرمي عن ابن عمرو جمع كسرى الكاسرة على غير قياس فان قياسه
كسرون بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح السين ومنها دهقان فانه معرب
دهكان وهو مركب من كلمتين احديهما ده ومعناه القرية والاخرى خان ومعناه
الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف عند جعل
المركب منهما علما فاصل دهكان ده ومعناه رئيس القرية صرح بذلك الفاضل
التفتازاني حيث قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحابه

اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه وما ذكره شمس الائمة السرخسي
في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له مناع واملاك ليس بذاك
فان قلت فعلى ما ذكر يكون دهقان من القاب الشريفة
المشعرة بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب اللغة في عد ما يقذف به قلت
قد تعرض الاسم المذكور في ~~المذكور في المذكور~~ في المذهب بهذا الاشكال
وذكر وجه الانحلال حيث قال لو قال لعربي يا دهقان لا حد عليه وهذه
من اعجب المسائل فلفظ الدهقان فيها للمدح والتعظيم وقد ذكره
يعني يحذر من جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون من هذا الاسم
ولا يسمون به الا العلوج فلازالة الاشكال ذكره وبين انه ليس بقذف
ومنها سمرقند فانه معرب شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين احديهما شمر
والاخرى كند لا خلاف في خلاف هذا انما الخلاف في معناهما قال ابن قتيبة
في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن امدتيش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش
عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان
وخراسان وافتتح المدائن والقلاع ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند
ثم عربها الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن
وقال ابن الخلكان في تاريخه بعد ما نقل ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم
انما اصل الكلام ان شمر اسم لجارية الاسكندر مرضت فوصفت لها الاطباء
ارضا ذات هواء طيب واشار واطاهر صغد فاسكنها اياه فلما ماتت
بنى به مدينة وكندو بالتركي هو المدينة فكانه يقول بلد شمر الى هنا كلامه وعلى
هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف على القاعدة التي تقدم بيانها
ولملاحظة هذا التغيير قال ابن خلكان فكانه يقول بلد شمر والا فوجه

حسب ما قدمه من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن هذا تبين ان من زعم
ان كند بالمعنى الثاني فارسي لم يصب وكذا من فسره بالقرية ومنها دارابجرد
فانه معرب داراب كرد قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية
تاء موقدة ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين للمفتاح
المنسوبين الى الفاضل التفتازاني والشريف الجرجاني انه علم بلدة بفارس
واصله مركب من كلمتين احديهما داراب وهذا اسم ملك والاخرى كرد بمعنى فعل
وقد وهم الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه على الكشاف انه مركب من
كلمتين احديهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد لان بكرد مركب من كلمتين
احديهما كر دو الاخرى حرف الباء التي تزاد في لغة الفرس على صيغة المضارع
للتخصيص بالحال في مقابلة حرف من التي تزاد للتخصيص بالاستقبال فعلى
ما ذكره يكون دارابكرد مركبا من ثلث كلمات ومنها السياسة فانه معرب
سه يسا وهي لفظة مركبة من كلمتين اولهما العجمية والاخرى تركية فان سه
بالعجمي ثلثة ويسا بالمغلي الترتيب فكانه قال التراتيب الثلثة وسبب هذه
التسمية على ما ذكر في المجدم الزاهرة ان جنكيز خان ملك مغل كان قد قسم
ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصاية ثم انه
لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا
يقولون سه يسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز خان فنقل ذلك
على العامة فعربوها بتغيير الترتيب ومنها منجنيق فانه معرب دل على
ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الجرموق
والجردق والجرسق والجلاهق والقنج وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك
الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والجص والصاج

دارابجرد

سياسة

منجنيق

والجصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد قال الجوهري في الصحاح
الاصل في المنجنيق من چه نيك تفسيره بالعربي ما اجودني ولا يذهب
على من يعرف تلك اللغة ان معنى من چه نيك ليس ما اجودني قال
صاحب القاموس المنجنيق بكسر الميم آلة ترمى بالحجارة كالمنجنوق معربة وقد
يذكر فارسيتها من چه نيك انا ما اجودني فزادني الشطرنج بغلة حيث اتى
في اول تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما في آخره من كلمة ني يغني عنه وما
بجامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسير من انا وتفسير چه ايش
وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى ما فيه من القصور والاقرب ان يكون
منجنيق معرب منجك نيك في لغة الفرس ما يفعل بالحبل ومنها كنيسة
قال الامام المطرزي في المغرب انه معرب كنشت وعندي انه معرب
كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا معبد النصارى
قال نظامي بيت طبال نفير آمنين كوس ربنا ن كليسا اي افسوس
وكليسا اصله كليسيا فحذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسة مخصوصة
بالنصارى علم على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم وبين اليهود على
ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب
كنشت لاختصاصه باليهود على ما مر والحق ان المطرزي يوافق صاحب
القاموس في اشتراك الكنيسة بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول
انها معرب كنشت ومن غريب التعريب ساباط فانه معرب بلاش
آباد على ما صرح به صاحب القاموس حيث قال ساباط اسم موضع بالمدائن
لكسرى معرب بلاش آباد ومنه افرغ من حجام ساباط لانه حجم كسرى مرة
في سفره فاغناه فلم يعد للحجامة وقال الجوهري في الصحاح والساباط

الطريقة بين حائطين كانها طريق وقولهم في المثل افرغ من حجام ساباط قال
الاصمعي هو ساباط كسرى بالمدائن وبالعجمية بلاس آباد وبلاس اسم رجل وكانه
غافل عن ان بلاش اسم اخي قباد عم انوشروان وكان كسرى قتل اخيه وعندي
ان ساباط معرب شاه آباد وحج يزدل النوابة وشاه آباد مركب من كلمتين احديهما
شاه ومعناه العظيم ومنه شاه راه اي الطريق العظيم وانه وشاه رنج وعند
الاطلاق ينصرف الى السلطان وسواء المراد هنا والاخرى آباد ومعناه المعمور
والاصل آباد شاه فقدم المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي
كما هو دأب اللغة الفارسية على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما عمره السلطان فان
قلت اذا كان المعمور معنى آباد فما معنى آباد آن قلت معناه محل المعمور وذلك ان اصله
آباد وان حذف احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى اليائين من آسيا بدمن
ان قيل آسيابان واباد وان مركبة من آباد بالمعنى المذكور وان بمعنى الظرف والمحل ومنه
جامه دان وخامه دان وكلدان ونادان بمعنى الميزاب فان نا في اللغة الفارسية
الوابل ونم المطر قال الفردوسي نيامد همي ز آسمان نا ونم همي بر كشيدند نان آبدرم
وقد يحذف الالف منا ولو تقع في الوسط كما يحذف من شاه وراه وماه ويقال
الفردوسي سخنهاي چون در گلستان نو است تراوشش بر دست كيخسرو است وقال
وهم الجوهري انه معرب ووهم فيه لفظا صنم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن
وليس الامر كما وهم فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي
خم آورده از باد شاخ سمن صنم گشت بالين كلبن سمن ولو قال لحن گشت بتخانه
كلبن شمن لكان احسن وقال الرودكي بت پرستي گرفتيه اي همه اين خرمان چون
بتست وما شمنيم ومنها قابوس فانه معرب كاووس قال صاحب القاموس
وقابوس ممنوع للعجمة والمعرفة معرب كاووس وابو قابوس كنية نعمان بن منذر ملك العرب

قال النابغة الذبياني فان يهلك ابو قابوس ربيع العيش والشهر الحرام اراد
بربيع العيش طيبه واراد بالشهر الحرام الامن لانه سيبه ومنها قيروان فانه معرب
كاربان نقله عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح والقيروان القافلة فارسي
معرب وفي الحديث بجاء سد رحة يغدو الشيطان بقيروانه الى السوق انتهى كلامه
وفي تفسيره القيروان بالقافلة نظر فيظهر وجهه من كلام الجوهري في درة
الغواص في اوهام الخواص وهو هذا ويقولون وقعت قافلة الحاج فينطقون
بما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة للوفود
الراجعة الى الوطن فكيف يفرق بين اللفظين مع تنافي المعنيين وجه الكلام
ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج الى هنا كلامه واما القسم الذي
غيره ولكن لم يلحقه بابنية كلام فمنه الآجر وهو الطين المطبوخ ذكره في المعرب
والصحاح والقاموس انه معرب وكان الجوهري تسمى ما شرط في التعريب من الالحاق بابنية
كلام العرب قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال فاوقد لي
يا هامان على الطين ولم يقل فاطبخ لي الآجر واتخذ منه لانه اول من عمل الآجر فهو يعلم
الصنعة وعن عمر رضه انه حين سافر الى الشام ورأى القصور المشيدة بالآجر
قال ما علمت ان احدا يبني بالآجر فهو غير فرعون ومنه الهندوانة قال الجوهري في الصحاح
فرند السيف رونقه ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجوهره ووشيه
معرب وانت خبير ان شرط التعريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي
معرب اصله الابريشم بالشين المعجمة ونظيره المسك والشكر بالمهملتين فان الاول
معرب مشك بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا وزيد في تعريب الثاني
تشديد الكاف الا انهما لم يلحقا بابنية كلام العرب دون الابريسم ولهذا
لم يوجد نقل فيهما ومنه القرمز والقرمز ما قبل من الابريسم ومنه القرمز ارد لغة اصحاب

ب الجوهري حيث قال في الصحاح واما القرمز فالابريسم فهو معرب ولم يعب
صاحب القاموس حيث قال القرمز الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
المزمل وعن عائشة رضها انها سئلت ما كان ترتيله قالت كان مرطا طوله اربع
عشرة ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي فسئلت ما كان قالت واسه
ما كان خزا ولا قزا ولا مرعزى ولا ابريسما ولا صوفا فالمرط سداه شعر او لحمة وبدا الى هنا
كلامه قولها ولا قزا ولا ابريسما صريح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام
هذا على وفق ما نقل فيما تقدم عن سيبويه من ان من الاسماء الاعجمية التي يغير بها العرب
ولم تلحق بكلامها وفي القاموس ابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم بكسر
الهاء وابراهم بفتح الهاء وبلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال
الفاضل الشريف المحقق في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف
ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن
ومبنى ما ذكره على ان المراد من المعرب في المسئلة القائلة في القرآن المعرب
ما غيرته العرب من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا بكلامهم او لا ثم
قال وقيل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع على المناقشة وقال الفاضل
التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة
الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول الالف واللام والاضافة ونحو ذلك
والاعلام ليست بحسب وضعها العلمي مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هي ايضا
مما تصرفت فيها العرب فاستعملتها في كلامها وبما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه
ما وجه ثاني وجهي المناقشة ثم ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال
صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا
لانصرف ولكونه عن سبب آخر سوى التعريف فان قلت فما تقول في يوسف

بكسر السين او يوسف بفتحها مدر يجوز قراءتها ان يقال هو عربي لانه على وزن المضارع
المبني للفاعل او المفعول من اسف وانما يمنع الصرف للتعريف ووزن الفعل
قلت لا لان القراءة المشهورة قامت بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا
يكون عربية تارة اعجمية واخرى وكذا يوسف يونس رؤيت فيه هذه اللغات
الثلث انتهى كلامه ومن اللطائف اتفاقية ان الآسف في اللغة الحزن والاسف
العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف عليه السلام قال صاحب الكشاف
طالوت اسم عجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف للتعريف والعجمية وزعموا
انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني
وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وشمالا جارجانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم
انتهى كلامه ولك ان تقول فعلى هذا الاوجه تقطع بعدم صحة اشتقاق ادريس
من الدراسة وابليس من الابلاس ويعقوب من العقب واسرائيل من امرائيل
وتخطئة لابن السكيت في ذلك بناء على انه حيث لا يكون فيها الا سبب واحد وهو
العلمية ويكون منصرفا فامتناعه من الصرف دليل العجمة لان مثل ما ذكر محتمل
هنا واما القسم الذي استعملوه على حاله ولم يتم فرافيه اصلا فمنه البخت قال
الجوهري ووافقه صاحب القاموس البخت الجمل هو معرب ولم يصب في القول
بالتعريب لانه غير مغير وقد مر ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهري
يعترف به ثم قال والبخت من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربي
وينشد لابن البخت في قصائد الخليع وليت شعري من اين الدال فيما انشد
على انه عربي ثم ان حقه ان يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع
وحق البيان ان يكون باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك
بين الجمع بمعنى اسم جنس ايضا كالتمر ودل على ذلك قوله تعالى ومن الابل اثنين ومن

من البقر اثنين ومنه السوح قال الجوهري السخت الشديد قال ابو الحسن
اللحياني هذا حرف سخت وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا
بعض الكلام العجمي كما قالوا المسيح بالسين الا انه وهم في قوله وهم ربما استعملوا اه
حيث لم يفرق بين المغير وغير المغير فان الكلام في استعمالهم بعض الفاظ العجم
غير مغير كالسوح والبخت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي
بفتح الباء العجمي فهو من القسم المغير ومنه الدشت قال الجوهري الدشت الصحراء
وانشد ابو عبيدة للاعشى قد علمت فارس وحمير والاعراب بالدشت ايكم
نزلا وهو فارسي او اتفاق بين اللغتين ومنه التنور قال ابو حاتم
التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف له العرب اسما غيره فلذلك
جاء في التنزيل لانهم ضبطوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني
كان الاصل نودر فاجتمع واو وآن وضمة وتشديد فاستثقل
ذلك فقلبوا عين الفعل الى فائه فصار ونور فابدلوا من الواو
تاء كقولهم تولج في وويلج كذا في الفايق وهي على القول الاخير تكون
من اللغات المشتركة وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين
انها فارسية وفي بعضها انها مشتركة بين اللغتين لا يخلو عن ان يحكم
اولا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو لا يصلح مخصصا
لبعض كما ثم ان اشتراك اللفظ بين اللغتين شرط ان تكون فيهما
بمعنى واحد كالدشت والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا
كان معناه في احد اللغتين غير معناه في الآخر لا يكون من اللغات
المشتركة كالبستان فانه في العربية ارض ذات حائط فيها اشجار
وفي الفارسية اصلها بوستان حذف واوه تخفيفا كما حذف من بغداد ستان

وقيل منذرستان وهو مركب من كلمتين احدهما بود معناها الرائحة
والاخرى ستان الناحية والمعنى التركي تلك ناحية الرائحة وقد
وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان
وكالدست فانها ايضا ليست من اللغات المشتركة لاختلاف
المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية وفي العربي بمعنى الملعان بجمع
الحريري في قوله نشدتك الله الست الذي اعارة الدست قلت
لا والذي اجلسك في هذا الدست ما انا بصاحب ذلك الدست
بل انت الذي تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثاني
بمعنى الوسادة والثالث بمعنى الحيلة وذكره العكبراوي وقد
اهمله المطرزي في شرحه والرابع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم
اذا اطلقت قدما احدهم ولم يقيد تم عليه الدست ومن معنى الاخير
دست الشطرنج قال الشاعر يقولون ساوا الارد كون بارضنا
وصار لهم مال وخيل سوابق فعكت لهم شاخ الزمان وانما يقرن
في اخرى الدسوت البيادق والدست في قول صاحب المواقف
فان صح لهم ذلك تم الدست ايضا بهذا المعنى واصله تم له الدست
على عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل لغفوله عن هذا المعنى
قال في شرحه هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
ومنه السمند قال صاحب القاموس السمند الفرس وانها فارسية
اصاب في قوله انها فارسية الا انها اخطأ في تفسيرها لانها
ليست بمعنى الفرس بل ذاته موصوفة بلون مخصوص ولذلك
يوصف بها الفرس قال الفردوسي سواري وتير كمان كمند

تكمند بشمشير وكوپال واسب سمند سمند انكه رنگ رماد دارد وقال
وقال كما ان خنگ وجرمه ودينزه وشبدره وبور كذلك قال تبارك
زبد لاد سبزش كلاه فرس خنگ وبر كستوانش سياه وقال نشست
از بر جرمه سنگ رنگ ببوشيد سهراب خفتان جنگ وقال
بفرمود تا بر نهادند زين بر آن ديزه پيل تنار وزرين من در سم
واسب شبديزه وتيغ نيارد برو سايه گستر وميغ اصل شبديز
شبديزه وحذف الهاء من آخره تخفيفا وقال نشست از بر شبديزه
رآه جوى بنزديك كودرز نيا در روى وقال كرازان كرازان
نداگاه ازين كه پيزن نهاده است پر نورزين واما تونديس
من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة وسرعتها قال
الشاعر سمند نوندش همى واندرم برو بر همى آفرين تواند كرم
كما ان رهوار ونكاور كذلك تتمة الرسالة كما ان العرب عرب
بعض لغات العجم كذلك العجم عجم بعض لغات العرب منها اياز فانه
عجم آياس ولا احتمال للعكس لانه عربي نص عليه في كتب اللغة
ومنها باز فانه عجم باغ ومنه باز يار وهو يصلح باغ فان باز
في لغة العجم بمعنى المصلح ومنه شهريار ومنه قفس
فانه عجم قفص

تم

مذكور شد مقدم الروب

ايزيد

باز يار

شهريار

قفس

رسالة اسلوب الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه هداة
الصراط المستقيم فهذه رسالة رتبناها في بيان اسلوب الحكيم
وتمييزه عن سائر الاساليب المعتبرة عند اهل ارباب
البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق
الاسلوب الحكيم مرجعه الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب
لحكمة شريفة يقتضيها المقام او نكتة لطيفة يرتضيها ذو والافهام
سواء كان ذلك العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم الى معنى آخر يحتمله
ايضا كما وقع في جواب القبعثرى للحجاج او بدونه كما وقع في جواب
السائلين عن حال الهلال تفصيل المثال الاول انه الحجاج قال
للقبعثرى متوعدا له بالقيد لاحملنك على الادهم وقال القبعثرى
في جوابه مثل الامير حمل على الادهم اي على الفرس الذي اشتد ورقه
حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والاشهب
اي الفرس الذي غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي
غلب على السواد فابرزه وعيده في معرض الوعد واراه بالطف وجه
ان من كان على صفته في السلطان وبسطة اليد فجدير ان يصفه
للان يصفه ثم قال الحجاج ان المراد بالادهم هذا الحديد فقال القبعثرى
لان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا فصرف الحديد ايضا عن مراده
وفي الموضعين عدل في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه وتفصيل
المثال الثاني ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رضي قالا يا رسول الله
ما بال الهلال يبدو رقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوي
ثم لا يزال ينقص حتى يكون كما بدا ولا يكون على حالة واحدة فنزلت

لت يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج الاهلة
جمع هلال وهو اذا كان لليلة او ليلتين وقيل هو هلال الى ثلث
ثم يسمى قمرا وقيل يسمى هلالا حتى يرى ضوءه سواد الليل وذلك
لا يكون الا في الليلة السابعة وقال الاصمعي يسمى هلالا حتى يكر
ويتأخر ان يستدير بخطة دقيقة وانما يسمى به لان الناس يرفعون
اصواتهم عند رؤية الهلال ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية
ومنه استهلال الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء
كما ان المقدار ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى المعلم ولذلك
قال صاحب الكشاف في تفسيره هي مواقيت معالم وقال في موضع آخر والميقات
ما وقت به الشيء اي حد ومنه مواقيت الاحرام وهي الحدود التي لا يتجاوزها
من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور
للميقات ينتظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال في الصحاح
الميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم
من قول الجوهري وبما قررناه تبين ان من قال في تفسيره الآية المذكورة والمواقيت
جمع ميقات من الوقت لم يصب واراد للناس ما يتعلق به من امور المعاملات
ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها
اذ فان الحج يراعى في ادائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات
التي لا يعتبر في قضائها وقت معين كما ان السؤال عن السبب العادي في اختلاف
القمر في زيادة النور ونقصانه واجب ببيان الحكمة وهذا الاختلاف للتنبيه
على ان المناسب لحال السائل ان يسأل عن ذلك لا عن السبب العادي لانه ليس
مما يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة مسائل من دقائق علم الهيئة

معالم في الهلال

قائله الراغب وقلده القاضي

وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادي لان السائل من كبار الصحابة
وعلمائهم فلا يناسبه القول بتأثير غير الله تعالى في الكائنات ومن هنا تبين ان ما
قال في شرح المفتاح ان المص حمله على سؤالهم عن السبب الفاعلي للتشكلات
النورية في الهلال كما اختطاء في الانسان وحيث كان كلام المص خلوا عن تعيين
ان السؤال عن السبب الفاعلي لم يصب في المسند فان قلت كان السؤال عن حال الهلال
لا عن الاهلة فلم قيل يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السؤال عن الاحوال المختلفة
لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة
او مجازا باعتبار ما كان او ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اي على ان السؤال
كان عن الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه
يكون من قبيل الاسلوب الحكيم على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ النسفي
حيث قال في تفسير قوله تعالى هي مواقيت جواب بحمل السؤال على خلاف
الظاهر وهو باب من ابواب علم المعاني معتبر وهو غلطة فيما ذكر ومختار صاحب
الكشاف وبه اخذ القاضي ان السؤال عن الحكمة من نقصان الاهلة وتمامها فعلى
هذا الاعدول في الجواب عن الظاهر ولا يكون من الاسلوب المذكور والمتبادر
من قول السائل ما بال الهلال انما هو الاول فتأمل ولا يذهب عليك ان في كل
واحد من المثالين تلقي المخاطب بغير ما يترقب وفي الثاني منهما خاصة تلقي
السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثاني
بالثاني حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم تلقي المخاطب بغير ما يترقب
كما قال انت تشتكي عنزي من ادلة العزى وتدلي انت الضيفان لا يأتون
منزلي فقلت سماني ما سمعت كلامها هم الضيف جذعي في قراهم وبجلي
والسائل بغير ما يتطلب كما قال تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت

قيت للناس والحج ومن امثلته قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير
فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سألوا عن
عن المنفق فاجيبوا ببيان المصارف ومن قال سألوا عن بيان ما ينفقون فلم
يصب ان السؤال عن نفس المنفق لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسؤال بمعنى
الالتماس وهو يتعدى بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السؤال
التنبيه على ان الاهم للسائل من بيان النفقة وبيان المصرف فكان حقه ان يسأل
عنه لا عنها والنفقة لا يفيد بها الا ان يقع موقعا كما قال الشاعر ان الصيفة
لا يكون صيفة حتى يصاب بها طريق المضيع واقول المراد من الخير المال الحلال
ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح الانفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب عليه
العقاب وان كان منفعة للغير المستحق للانفاق قال الامام الراغب في تفسيره وقوله
من خير اي من مال فسمى المال خيرا ههنا تنبيها على ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال
الذي يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية وفي قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف من فسر
الخير ههنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد غفل نكتة التنبيه على ان الوصية المشروعة
في المال الطيب دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه وبالجملة
اوصى به فان قلت اليس وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روي
عن علي رضه ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة فمنعه وقال انه تعالى ان ترك خيرا
والخير المال الكثير وما روي عن عائشة رضه ان رجلا جاء لا الوصية وله عيال واربعة
مائة دينار فقالت ما ارى فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم
فلا باعث فيما روي عن الصرف الخير عن وصف الطيب الى وصف الكثرة وفي التقييد
بقوله بالمعروف نوع تأييد لتنكيره المذكور في الدلالة على ما ذكر فتدبر والى هذا الى ما كنا فيه

فنقول لا يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور
الجواب عن المسئول عنه لا يقال فح لا عدول عن موجب السؤال فى الجواب فلا
ولا يكون من هذا الباب لانا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب
على بيان المسئول عنه فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غيره مما يناسب المقام
ان وقع قصدا يكون ضمنا وما كان الحال فى الجواب المذكور على عكس هذا الحق العدول
عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال السائل منزلة سؤال غير سؤاله
كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال ينزل سؤال السائل منزلة سؤال غير
سؤاله لتوخى التنبيه له بالطف وجه على تعديه عن موضع سؤاله موافق
بحاله ان يسأل عنه او اهم له اذا تأمل فان ذلك فى النوع الآخر من العدول وهو
بان يسكت المجيب عن بيان المسئول عنه بالكلية ويأتى بدله ببيان غيره كما فى
المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة بين نوعى العدول روى عن ابن
عباس رضه انه جاء عمرو بن الجموح وهو شيخ مسن وله مال عظيم كما اراد ان ينفق
فقال ماذا ينفق من اموالنا وابن نضعها فنزلت وهذا السبب فى نزول الآية المذكورة
مذكور فى عامة التفاسير فما سبق الى فهم صاحب المفتاح من وهم التعدى من تعقد
الوهم وما يشبه هذا الاسلوب اى الاسلوب الحكيم وليس منه على لفظ وقع فى كلام
المخاطب على خلاف مراده من المعانى التى يحتملها ذلك اللفظ كما اخبر عنه الشاعر
بقوله قلت ثقلت اذا اتيت مرارا قال ثقلت كاهلى بالايادى وذلك انه اراد
بلفظ ثقلت معنى حملتك المؤنة والابرام بالاتيان مرة بعد اخرى وقد حمله على
تثقيل عاتقه بالمنن والنعم وبعده قلت طولت قال لا بل طولت قلت
وابرمت قال صبلى وادى وبعد ايضا من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت
معنى املكت وقد حمله على معنى الكلام قوله طولت اى طولت الاقامة والاتيان

ن والتطول التفضل والاحسان اما ابتناء ما ذكر بالاسلوب الحكيم فلانه
لا فرق بينه وبين حمل التبعى لفظ الادهم والحديد المذكورين فى كلام
الحجاج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلعله انما هو المعتبر فى الاسلوب
الحكيم من تلقى المخاطب بغير ما يترقب فان الصارف لفظ ثقلت عن مراد
القائل لم يصرفه لا معنى لا يترقب بل صرفه الى معنى يترقب فى امثال ذلك
المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام ولذلك اى ولعدم خروج الكلام بالحمل
المذكور على مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثله
ذلك الحمل من لطائف المعانى
كما عدّ فى الاسلوب الحكيم
منها بل عدّ من المحسنات

رسالة فى بيان سواد الوجه البديعية

تمت

الحمد لمفيد ذاته تعالى بكمال الغنى احق واولى وما سواه بنقصان الفقر اليق واحرى
والصلوة على من افتخر بوجوده الكامل كمال الموجودات وهو قد اتخذ لنفسه
الفقر فخرى فانى سئلت فى مدة اقامتى بالقاهرة الطاهرة عن الاناسى
على ان الفقر مع كونه سواد الوجه فى الدارين كيف كان فخر المفخر الناس فقلت فى
جوابه ان كون الفقر سواد الوجه جهة مدح لا جهة ذم فلانه فى الافتخار به بل يسلكه
وتحقيق ذلك ان المراد من الوجه ذات الممكن فان اطلاق الوجه على الذات شايع
فى لسان العرب كما يقال اكرم الله وجهك اى ذاتك ومن الفقر احتياجه فى وجوده
وسايد الكمالات المتفرعة عليه الى الغير وكون ذلك الاحتياج سوادا وجهه عبارة
عن لزوم لذاته فى الدارين اى فى الدار الدنيا وفى الدار الآخرة بحيث لا ينفك عنه

كما لا ينفك السواد عن محله اصلاً فانه من بين الالوان ممتاز بتلك الخاصية
وكذلك نسبة الاحتياج المذكور به واذا تقرر هذا فنقول لولا ذلك الفقر في ذوات
الممكن لما كان محتاجا الى الغير اذ حينئذ يلزم ان يكون متحققاً بالذات لاستحالة التعدد
في الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة الى الغير ولو لم يكن الممكن
محتاجا الى الغير لما كان قابلا للاستفاضة من الغير فقبوله الفيض انما ذلك
الفقر ودوام ذلك القبول بدوامه ومن هنا اتضح ان كونه سواد الوجه في الواريا
جهة مدحه لا جهة ذمه ثم ان قبول الممكن الفيض من الغير انما يزداد بحسب
شدة ذلك الفقر وازديادها وهو في سيد الانبياء وسند الاولياء في غاية الكمال
لدلالته انه اكمل الموجودات الممكنة ولهذا افتخر بفقره الى الله فان قلت منشاء
حاجة الممكن الى الغير امكانه الذاتي والامكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف
على ما قرر في محله وقوة الاثر وضعفه يتبعان قوة المؤثر وضعفه فكيف
يصح القول بان الفقر بمعنى الحاجة يقبل الشدة والضعف قلت نعم ان الامكان
الواحد الشخصي لا يقبل الشدة والضعف واما الامكانات المتعددة لاشخاص
المتفاوتة فلا بعد في اختلافها شدة وضعفا وتفاوت بعضها عن بعض
بحسب ذلك الاختلاف كما لا بعد في اختلاف وجوداتها شدة وضعفا وتفاوت
اثرها بحسب الاختلاف المذكور فان قلت اليس الامكان عبارة عن عدم
اقتضاء ذات الممكن واحدا من طرفي الوجود والعدم وهذا معنى واحد
في الكل لا يختلف ولا يتفاوت قلت ذلك مفهوم الامكان والاختلاف
المذكور في حقيقته ولم يثبت بعد ان ليس له حقيقة وراء ذلك المفهوم
كالوجود فان له مفهوما لا اختلاف فيه ولا تفاوت وهو معنى الكون وله
حقيقة وراء ذلك المفهوم والاختلاف في آثار الوجود انما هو بحسب الاختلاف

في تلك الحقيقة ولما انجر الكلام الى ذكر حاجة الممكن الى الغير ومنشاء
تلك الحاجة كان مساغا لان نشرع في بيان ان الحاجة المذكورة فيم وبم فان
تحقيقهما به كما ينبغي وتحقيق الفرق بينهما مما خلت عنه ماثر القوم كما لا يخفى على
من تتبعها وانصف وبالتجنب عن التعصب اتصف فنقول وبالله التوفيق
اعلم ان مذهب جمهور المتكلمين على ما صرح به الفاضل الطوسي في شرح
الاشارات فيه احتياج الشيء المفعول الى فاعله من جهة حدوثه اي خروجه
من العدم الى الوجود فقط فاذا احدث فقد استغنى عن الفاعل وقال الشيخ
في الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى
انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشا
ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقال الامام
الرازي في شرحه وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى
بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء
وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما
يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من
عداهم فهم القائلون بذلك واذا تحققت هذا فقد وقعت على ما في قول الفاضل
الشريف وانما ذهبوا الى عدم بقاء الاعراض لانهم قالوا بان السبب المحوج
الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم لم يؤثر ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك
بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وكما كان متجددا محتاجا الى مؤثر دائما كان الجوهر
ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء

اصلاً من الخلل حيث كان مبنى تعليله بتعدله لانهم قالوا بان السبب الى على علم
الفرق بين ما فيه الحاجة الذى كلامنا فيه وما به الحاجة الذى يأتى بيانه بعد هذا
وقد عرفت ان ما الزمهم انما لزمهم بقولهم بان ما فيه الحاجة هو الحدوث ثم ان ذهابهم
الى عدم بقاء الاعراض لدليل ساقهم اليه وقد ذكر ذلك الدليل فى موضعه
لا لدفع الشناعة المذكورة غاية انهم تمسكوا فى دفع تلك الشناعة بذلك
الاصل وهذا لا يدل على ان قولهم به لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى بقى
شىء وهو انه ان اريد باشتراط الجواهر فى بقائه بالاعراض الاشتراط
العادى كما هو الظاهر من مذهب الاشاعرة ومن تبعهم فلا يجدى نفعا فى دفع
المحذور المذكور لان الاشتراط العادى لا يستلزم الاحتياج فى نفس الامر
فلا يلزم توقف بقاء الجوهر على وجود الاعراض حتى يتمشى ما ذكره وان
اريد به الاشتراط الحقيقى كما هو الظاهر بحسب اقتضاء البقاء المقام يكون مخالفا
لما نقله من الاشاعرة فيما تقدم على المبحث المذكور من انهم لا يقولون بالعلاقة
النفس امرية بين الممكنات بحيث يتوقف احدهما على الآخر ولا يوجدونه
لا بحسب جرى العادة فقط بل بحسب نفس الامر ايضا حيث قال لا علية ولا شرط
عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار بلا لزوم والحق ان من انكر
العلاقة الحقيقية والتوقف النفس امرى بين الاشياء ثم قال
ان علة الحاجة الى الفاعل هى الحدوث يلزمه القول باستغناء العالم
بعد وجوده وخروجه عن العدم عن الصانع ولا محيص له عن ذلك
المحذور والمذكور فى دفعه تمويه وتلبيس لا يجدى نفعا فى مقابلة
الحق الصريح فى الرجوع فالرجوع الى الحق اولى من التمادى فى الباطل
والحق فى هذه المسئلة ما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة وغيرهم

وهو على ما ذكره فى الاشارات وشرحه ان المتعلق بالفاعل
هو الوجود وان احتياج المصنوع الى صانعه انما هو من جهة وجود
ليس بواجب لذاته لا من جهة وجود مسبوق بالعدم حتى لو جاز
ان لا يكون مسبوقا بالعدم يجب وجوده بغيره لم يكن هذا التعلق
ان هذا التعلق من جهة انه وجود ليس بواجب لذاته وقال الفاضل
الشريف فى شرحه للمواقف ان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما
طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية من
ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا ولكن يرد على الاستدلال
المذكور ان يقال سلمنا انه لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة
اصلا لكن ما جوز من وجوب الحادث لذاته انه يحتمل فيجوز ان يستلزم
محالا آخر وهو عدم طلب العلة للحادث فلا دلالة فيه على ان ذلك الطلب
لملاحظة امكانه وانما تتم الدلالة المذكورة على تقدير صحة ما جوز
وترتب عدم طلب العلة عليه فى الواقع وايضا لقائل ان يقول بطريق
المعارضة بالمثل لو جوز وجود الممكن الحادث اتفاقا لما طلب علة
اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة عدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكفى
فيه ملاحظة امكانه ولا حدوثه بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازى
فى شرحه للاشارات معترضا على الشيخ فى هذا المقام انه تكلم فيما لا حاجة
اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه البحث فى ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى ان
علة الحاجة هى الحدوث ام لا وهذا هو محل الخلاف وقال الفاضل
الطوسى فى الرد عليه اما قوله لا حاجة الى بيان وجود الحادث مفتقر

المفعول

الى الفاعل انه لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان
في اي شيء يتعلق بفاعله فمذهب الحكماء الى انه يتعلق به في حدوثه
دون وجوده كما حكى الشيخ عنه في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذا لم يكن الوجود
متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك بيّنه في هذا
الفصل ولذلك سماه بالتكملة وما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير
ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام
موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام
هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ مهما بضار كما صرح به
في آخر الفصل ولو كان هذا الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق
بالفاعل لم يكن ينافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث الى هنا كلامه
وبهذا التفصيل تبيّن ان الخلاف بين الفريقين في المقامين على ما اشرنا
اليه فيما تقدم احدهما ان تعلق المفعول بالفاعل فيهم والثاني احتياجه
اليه بهم وقد اشتبه الفرق بينهما على الاقوام فنزل اقدام افهام في هذا المقام
وان اريد ان اثبت قدمك فيه بتوضيح المرام وتحقيق الكلام بتوفيق
الملك فنقول لا بد اولا من التنبيه على ان الحدوث في المقامين ليس
بمعنى واحد بل هو مفسر في المقام الاول بالخروج عن العدم الى الوجود
وفي المقام ما فيه الثاني بمسبوقية الوجود بالعدم وقد شهد للتفسير الاول

لقول الذاهبين الى ان التعلق هو الحدوث وبزوال التعلق بعد حصول
الوجود بزوال الحدوث فانه لو كان اي لا من الحدوث معنى مسبوقية
الوجود بالعدم لما صح منهم هذا القول وشهد للتفسير الثاني قولهم
الحدوث متأخر عن الموجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة فكيف
يكون العلة لها ولا خفاء في ان الحدوث بالمعنى الاول غير متأخر عن
الوصف وانما المتأخر عنه هو الحدوث بالمعنى الثاني وهذا الفرق مما
تفرد به باظهاره وقد كان مشتبها الان على قول الفضلاء حتى قال
الفاضل الرازي في المحاكمات لعدم شعوره بالفرق المذكور ليت شعري
ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق اي شيء هل هو
الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقد عرفت ان التشويش
في الفهم لا في المفهوم وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف في تعليل
قول المتكلمين المحوج هو الحدوث لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر
في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا يقتضي بذلك
فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولم
يفرق بين الحدوث الذي هو ما به الحاجة فان المذكور في المعلل هو الاول
والذي ذكره ذلك الفاضل في التعليل انما هو الثاني ثم ان لم يرد انه
على تقدير ان يكون المراد من الحدوث هناك معنى الخروج من العدم
الى الوجود ولا ينتظم معه ما نقله صاحب المواقف عن الامام الرازي
في تضعيف قول المتكلمين من التعليل القائل لان الحدوث صفة
للوجود لان ما هو صفة للوجود على ما اعترف به هو الحدوث بمعنى مسبوقية
الوجود بالعدم لا الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود والفاعل المذكور

كلام آخر منا وه ايضا عدم الفرق بين الحدوثين على ما يحيط به
خبرا وقد خلط الفاضل الطوسي ايضا بينهما فيما نقلناه عنه قبل
هذا من قوله لان علة الحاجة ان كانت هو الحدوث وكان الحدوث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا ايضا رد
وذلك ان الجمع بين العقدين المذكورتين انما يتبين عن
ارادة معنى المسبوقية من الحدوث والمقام المذكور على ما عرفت
فيما تقدم انما هو في الحدوث بمعنى الخروج واعلم ان الخادش
في المقام الثاني بين الحكماء وقدماء المتكلمين قاهر صرح بذلك
الفاضل الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل والقائلون بكون
الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين
والقائلين بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وهذا
ايضا مما نقل عنه كثير من حسن الظن بشانه منهم صاحب المواقف
حيث قال فيه قال المتكلمون المحدث هو الحدوث فانه صرح في نسبة
القول المذكور الى عامتهم ومنهم الفاضل الشريف حيث قال في شرح
المواقف ان مذهب القدماء ان علة الحاجة هي الامكان ومذهب
جمهور المتأخرين انها الحدوث وحده او مع الغير فان فيه نسبة
كل من المذهبين الى صاحب الآخر ونقل لك ذكر الفاضل
ان المتأخرين من المتكلمين يوافقون في القول بان علة الحاجة
هي الامكان قال الفاضل المذكور في الهيئات الكتاب المذكور
ان استدلال المتكلمين على اثبات الصانع تعالى بامكانه تارة وبحدوثه
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث

شرطا او شطرا ولو لا تخلو له عما ذكر تعلم ان الاستدلال بالامكان على راي
المتأخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث على راي القدماء منهم انه
قد اشتهر فيما بينهم الرد على القائلين بان علة الحاجة هي الحدوث بانه
متأخر عن الوجود فلا يصح علة لما تقدم بمراتب قال الفاضل الطوسي الحدوث
هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف
بالطبع والوجود والموصوف به متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود
تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علة بالذات وهذه اربع تأخرات
اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة الاحتياج
انتهى كلامه والرد المذكور مردود لانهم لم يريدوا بالعلة في قولهم علة الحاجة
الحدوث علة الثبوت كيف وهم فضلاء العقلاء ومن اظهر القول بان علة
الثبوت الحاجة لكن حادثة مجاري لا يشتبه على من له ادنى تميز من الصبيان
وهل يجوز ان يتفق طائفة جليلة من اعلام الاسلام على ما لا ينبغي
ان يصدر عن واحد من عوام الانام بل ارادوا بها علة الاثبات والوسيلة
والتصديق اما حكم العقل على الممكن بالحاجة بملاحظة ثبوته والعلم بانه
حادث ويشهد لهذا شاهدان لا رد لشهادتهما الاول انهم قالوا بزوال
الحاجة بعد الخروج من العدم الى الوجود لزوال ما به تعلق المفعول بالفاعل
وهو الحدوث بمعنى الخارج من العدم الى الوجود على ما عرفت فيما سبق
وهذا القول منهم كالنص على مرادهم من العلية في قولهم علة حاجة الممكن
هي الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم لا بحسب الاثبات ولا بحسب
الثبوت ضرورة ان ثبوت الحدوث بهذا المعنى لا يزول وبما بينا ان
لا يزول ثبوت الحاجة على تقدير ان يكون للعلية لزوما بحسب الثبوت ولا يجدي فيه

زوال ما به التعلق بل تقول يلزم ح القول بزوال ما به التعلق بين
المفعول والفاعل مع بقاء ما به احتياجه اليه ولا يلزمونه لانه لا احتياج
فيما فيه التعلق مذهبهم ان الاحتياج لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده
والثاني ان القائلين بعلية الحدوث للحاجة بعضهم ينكرون العلية
الحقيقية والترتب العقلي بين الاشياء فكيف يصح منهم القول
بان ثبوت الحدوث للممكن علة حقيقية لثبوت الحاجة له لا يقال انهم
لا ينكرون العلية في نفس الامر بل الاعتبارات انما المنكر عندهم العلية
في نفس الامر بل الموجودات كذلك ينكرونها سلمنا فما في حكمها من المتحدات
يرد اليه انما رم الترتب العقلي بين النتيجة والنظر الصحيح
وقال صاحب الكشاف في الرد المذكور لا يخفى اثر مغالطة لانهم لم يريدوا
الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث علة في الخارج فيوجد
فتوجد وانما قيدوا العلة الحقيقية بالخارجية لانهم ينكرون الوجود
الذهني وثبوت الاحكام النفس امرية بحسب نفس الامر فلا عليه في
نفس الامر عندهم الا من موجودون في الخارج ولو بالوجود في الغير
كما في العمى ولما كان الحاجة وما قيل انه علة لها مما لا وجود لها في الخارج
اصلا لم يتصور العلية بينهما بحسب الخارج مراد اعليه الا بحسبه فلا عليه
بينهما اصلا وهذا كلام واضح لا خفاء فيه وان اشتبه على الفاضل الشارح
حيث قال ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في الوجود الى المؤثر
وقضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة
الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى العلة
من ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات الوجودية يحتاج

ح الى علة وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل
لم اتصف زيد بالعمى كان سوء الا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل
لاي شيء وجد في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف
من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض اجزائها كذلك يجوز ان يعلل
اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موجودة
به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء
الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان المتأخر منه وذهب جمهور
المتأخرين المتكلمين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره
فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات
من اتصافه بالوجود واتصافه به متأخر كذلك عن الايجاد ودوام ايضا
متأخر بالذات كذلك من احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام صحيح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به
ان هذه الامور موجودات خارجية بعضها علل لبعض في الخارج حتى
يكون مما قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور
اعتبارية لا حاجة فيها الى علة وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس
الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر
فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر
كما مر انتهى هذا كلامه وانت بعدها وقفت على منشأ ما قاله صاحب
المواقف فقد عرفت ان هذا التفصيل تطول بل يحصل حيث لا يشبع العاقل
ولا يرى التعليل ثم انه قال واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد بان الحدوث

علة الحكم القول بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما
حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة
فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان
علة التصديق كما يخفى ولا يذهب عليك انه بعد ما صرح القائل بان الرد
المذكور مغالطة لا اصل له على المعنى الذي اراده من كون الحدوث علة
للحاجة لامتناع هذا الترديد لان ذلك التصريح نداء على الصوت على
ان المراد ما ذكره في باب سعي الترديد وان انه لا يكون له تعلق بهذا المقام
فمسلم والقائل المذكور لا يابى عنه لان غرضه تصحيح كلام الجمهور
وتوجيه له على وجه يندفع عنه الاشكال المذكور المشهور لا ربط
بهذا المقام وما اورده ههنا بناء على ما اشتهر فيما بينهم وغاية ما لزم
مما ذكره ان يكون مثل والامام من المصنفين المرتكبين مما يزيل
الكلام بهذا الترتيب مخطئين في فهم مراد القوم في هذا المقام غير
مصيب في نقلهم الخلافة المذكورة وهذا من سمية ما فيه الفاضل
الذي يسمى العاقل من التفوه به فضلا فضلا عن اتخاذه مذهبا الى
جمهور الفضلاء واما ما قاله الفاضل الدواني في دفع الرد المذكور
من ان ما ذكرتم انما يتم لو كان المراد كون الحدوث بالفعل علة للحاجة
اما لو اريد علة الحاجة كونه بحيث لو وجد كان حادثا لان هذه الحيثية
تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا يقال اذا فسر به الحدوث
يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا لانا نقول
لا فساد في جواب الحلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا يتوهم
ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي يعلم ذلك

ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع بما هو بحيث
لو وجد لكان في موضوع ولم يكن هذا منهم اصطلاحا جديدا في الموجود
لا في موضوع فليس بذاك لان حصول المعنى المذكور للحادث ثم عمومه
لجميع افراده لم يثبت بعد ودعوى انه علة الحاجة في الحوادث بهذا
المعنى فرع ثبوته في جميع الحوادث نعم لو قيل في معرض الاعتراض على
الاستدلال على علية الامكان بابطال علية الحدوث بالمعنى المشهور
لا يلزم من ابطاله علية الحدوث بذلك المعنى علية الامكان وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن للحدوث معنى آخر صالح للعلية ثم سبق الكلام المذكور
لكان له وجه لا يدفع له الا باثبات ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية فانه حينئذ يندفع الاحتمال المذكور لان موجب ثبوت ذلك المعنى
في الحوادث ان يكون الحدوث لازما لشان الحادث بحيث لا يكون قابلا
للازلية اذ المفروض ان المعنى المذكور علة للحاجة الازلية اللازمة
لذات الممكن فلا يمكن ان يكون مستفادا من الغير حاصلا في الممكن بعد
ما لم يكن حاصلا فيه واذا ثبت امكان الازلية في كل ممكن بحكم الملازمة
المذكورة لا يتعقل الاحتمال المذكور ومنهم من قال في مقابلة
الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل الامكان ايضا متاخر عن الوجود
لكونه كيفية نسبة الى الماهية فلا يصلح علة للحاجة المتقدمة عليه فلا
حاجة له لان تاخر الامكان عن مفهوم الوجود لا عن ثبوته للماهية
ولهذا لا يوصف واحد منهما به قبل الاتصاف بخلاف الحدوث فان تاخره
عن ثبوت الوجود للماهية ولهذا لا يوصف كل منهما به قبل الاتصاف
والفاضل الشريف قد تصرف في هذا المقام حيث قال في الحواشي

التي علقها على شرح التجريد لا شك في تأخر الحدوث عن الايجاد
ولهذا صحيح ان يقال وجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا
بتأخره عن الوجود ايضا اولا ولكنه لم يصب لانه اريد بالحدوث
المعنى المراد في هذا المقام وهو مسبوقية الوجود بالعدم فلا صحة
في تعريفه على الاتحاد لانه من لوازم الوجود الذي لا تأثير للموجود
ولا مدخل لايجاده فيه ما بين في محله واعترف به هذا الفاضل حيث
قال في الحواشي التي علقها على شرح المواقف المعلول اذا كان حادثا
فالمستند منه الى الفاعل وجوده واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا
بعدمه اذ كونه خارجا من العدم الى الوجود وحقيقة لازمة لوجوده
اولا اذا وجد بعدمه فلا يتصور ان يكون لوجوده مدخل من اصلا وان
اريد به المعنى الآخر له وهو الخروج من العدم الى الوجود فلا مساس
بالمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن هنا تبين انا لم نتميز عند
الفاضل احد المعنى الحدوث عن الآخر وهذا ما وعدناك فيما سبق
المحققون على ان علة الحاجة الى الغير اي الامكان وحده بان العقل
اذا لاحظ معنى الاحكام حكم بان موصوفه محتاج الى الغير وان لم يتصور
ثم والفاضل الطوسي قرر الدليل المذكور في التجريد هكذا اذا لاحظ
الذهن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره ولم يصب في
زيادة قوله موجودا لان المقام مقام تحرير الامكان عن سائر
الاوصاف في الملاحظة حتى تعين استقلاله في العلية بثبوت عدم
مدخلية الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور الغير معه وعلى تقدير تلك
الزيادة يكون الملحوظ الامكان مع الوجود لا الامكان وحده فلا يظهر

يظهر عدم دخل الامكان في الحاجة فلا يتم المطلوب نعم نقول انه ينافي العرض
المذكور لان مطلق الغير صادق على الوجود وتخصيص الغير بما عداه
مما لا يساعده المقام بنسبة الامكان في العلية المذكورة الى طرفي الممكن
على السواء فانه كما يحوجه في طرف الوجود الى العلة كذلك يحوجه في طرف
العدم الى العلة فلا وجه لتخصيص الوجود بالذكر في صدد بيان ما هو مشترك
بينه وبين العدم فافهم نعم لا بد من التقييد المذكور في تقرير الاستدلال
على اطلاقه الاخرى وهي ان ما فيه حاجة الممكن الموجود الى الفاعل
الموجود ما ذا هل هو وجوده ام حدوثه على ما مر بيانه قبل هذا
فتقرير الاستدلال على الوجه المذكور في التجريد انما ينطبق على هذه
الخلافية للاعلى التي نحن بصددها ولا حال تحمله عليها لان قوله
بعيد ما ذكرتم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم صريح
في ان الكلام في الخلافية التي نحن بصددها فان قلت قد يطلق الامكان
ويراد به عدم اقتضاء الماهية واحدا من طرفي الوجود والعدم وقد
يطلق ويراد به سلب الضرورة الذاتية عن طرفي الوجود والعدم
وقد يطلق ويراد به تساوي نسبة الماهية من حيث هي الى طرفي الوجود
والعدم وكل من هذه المعاني قابل لان يراد هنا واستعمال لفظ
الامكان فيه شايع ذايع فلا بد من تقرير الاستدلال من واحد
~~[illegible]~~ ما لا ارادة فاذا اريد واحد منها يتجه المناقشة باحد الباقين
بان يقال لم لا يجوز ان يكون علة الحاجة ذلك المعنى بل احد المعنيين
الآخرين قلت نعم يستعمل لفظ الامكان في المعنى المذكور
استعمالا لا يأبى لكن الاصل فيها هو الاول والمعنى الثاني مرتب عليه

ترتب الاثر على المؤثر التام والمعنى الثالث على المعنى الثاني كذلك
ولما كان المعاني المذكورة مرتبة بعضها على بعض بحيث لا يتصور
الانفكاك بينها لمنزلة معنى واحد الا انه ان نظر الى اصالة المعنى الاول
يكون محل الامكان المذكور في الاستدلال المذبور عليه اولى وان نظر
الى انه ترتب الحاجة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف الاخرين فان
ترتبها على الثاني بواسطة وعلى الاول بواسطتين يكون محله عليه اولى
فلكل وجه فان قلت اليس الامكان معنى آخر غير ما ذكره الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير قلت
ذلك ظن صاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اثر له في كتب
القدماء ولكانه مال على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني
الوجوب بقوله فالاولى استغناؤه عن الغير والثانية كون ذاته مقتضية
لوجوده والثانية الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان
وفيه وعليه ان ما به يمتاز الذات عن الغير ثم مفهوم واحد والتعليل وانما
في الحقيقة كما هو التشخص واعلم ان الاستدلال المذكور مبناه
على ثبوت ان العلم بتحقق الشيء وانما هو يستلزم العلم بتحقق شيء آخر اذا كان
الاول عليه مستقلة للثاني وللخصم ان يمنع ذلك المعنى ويقول لا نم اولا
ان الاستلزام المذكور من خواص العلة فانه لم يقم عليه حجة ولم يشهد له
الهداية وسلم ذلك لكن لا نسلم انه من خواصها بشرط الاستقلال فانه اذا
علمنا حصول الجزء الاخير من العلة التامة ولو كان معه الجزم حصول المعلول
وتوضيح المعنى الاول ان الاستلزام بين العلتين لا يدل عليه معلول
الاول لجواز ان يستلزم العلم ببعض المعلولات المعينة العلم بالعلة

بالعلة المعينة وان لم يكن الاستلزام من جانب المعلول كليا كالذي من جانب
العلة وبهذا التقرير اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في معرض الجواب
حيث قال في الحواشي للتجريد لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم
العلم بوجود علة معينة بل لوجود علة ما وتفصيل وجه الاندفاع انه ان اراد انه
لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة بل لازم ذلك بل يمنعه
الى ان يقوم عليه الدليل فان ذلك وان اراد ان استلزام العلم بالمعلول
المعين بالعلة المعينة ليس كليا مخلف في بعض المواد فمسلم ولكنه لا يجدي في دفع
ما ذكرناه اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض المعلولات بخصوصه مستلزما للعلم
بالعلية المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل ولا يضاد كلية هذا الاستلزام
كما توهمه الفاضل القوشي حيث قال في شرحه الجديد للتجريد والجواب
انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية
فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده
على وجود واحد من علله انتهى كلامه واذ نحن في صدد المنع لا في صدد
الاستدلال والتمسك بظهور عدم العلية في جانب الحاجة لا يجدي نفعا لان
ابطال السند الاخص ولو بالابطال لا يجدي في دفع المنع وبهذا التفصيل
اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة ايضا بقوله وايضا
كون الامكان معلولا لافتقار ظاهر البطلان فان قلت الاستلزام
بين الشيئين انما يكون العلية احدهما بالآخر او بعلية ثالثة لهما والاحتمال
الاخير ساقط ههنا بداهة قلت ان الحصر المذكور غير بين ولا معين وبعد
تسليمه بسقوط الاحتمال غير مسلم ودعوى البداهة فيه مكابرة كيف والعقل
لا ينقص عن تجويز ان يكون الكمية مبدأ الكل من وصفي الامكان والحاجة

ابتداء وعلى ان الكلام فى الاستلزام بين العلمين ولانم اندفاع الاستلزام
بين العلمين وبما قررناه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف فى الحواشى
المذكورة ايضا بقوله على ان تعلل البداهة تشهد بان افتقار الممكن
الى الامكان او الحدوث وان علة الافتقار ليست خارجة عنهما بل استلزام
العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار على انه العلة وعلم ان الحدوث
ليس معتبرا فى العلة لا استقلالا ولا اخيرا ولا شرطا يعنى هذا
توضيح بحث وهو ان قوله علم ان العلة مبناه على ان ما لا يكون
مستقلا فى ثبوت شىء لا يستلزم العلم بثبوت العلم بثبوت ذلك
الشىء وان جاز ذلك الاستلزام فى طرف الانتفاء فلا اتجه
لان يقال انا نجزم بعدم الكل الذى العدم بعدم آخر جزء آخر
منها يوجب ما ذكره ان يكون عدم الجزء الاخر علة مستقلة لعدم
الكل فى الصورة المذكورة مع انه لا دخل له فيه لا استقلالا
ولا انضماما على الغير ولا ما قيل انا نجزم بعدم الكل الذى العدم
بعد الجزءين معا بمجرد الجزم بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكره
يلزم ان يكون عدم الجزء فى الصورة المذكورة علة مستقلة لذلك
العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة فى تلك الصورة انتفاء
الجزءين معا على ما صرحوا به فى موضوعه وبالجملة يسلم ما ذكر
على الوجه الذى ما قررناه على الطريق النقض باى وجه كان
واما المنع الذى سبق ذكره فلا سلم عنه واستدل الفاضل القوشى
فى الشرح الجديد للتجريد على ان اصل الطلب بان العقل يحكم
بان الممكن يساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح احدهما

ترجح على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر
الا ان المرجح يجزم به الصبيان بل مذكور فى بحث الهاء وبذلك
الا ما تنفر عن صورت المحسوس وهو الترتب العقلى الذى هو مؤدى لفظ
بناء على الامكان فى الحاجة والمراد بالعلة ما للامكان علة للحاجة
فى نفس الامر ومبنى هذا الاستدلال على ان يكون الفاء المذكورة
من خواص العلة المستقلة لا تدخل الا عليها وذلك المعنى لم يثبت
بعد بل نقول ثبت خلافه حيث استعملها القوم فى مطلق الترتيب
سواء كان ترتب معلول على علته المستقلة وعلى الجزء الاخير
منها بل استعملوها فى مطلق الترتيب معلول العلة او جزءه وترتيب
التفصيل للاجمال وقال الفاضل المذكور فى بحث السرقة من الشرح
المذكور ان حركة اليد ليس علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى الفضلات وعلى المفتاح وغيره وهذا القول
منه اعتراف بان الترتيب العقلى الذى هو مؤدى لفظ الفاء بين
حركة اليد وحركة المفتاح لا لعلى تمام المرتب ثم ان كون الحكم بان
احد المتساويين لا يترجح الا بمرجح ضروريا مما لا حاجة اليه فى
هذا المقام بل يكفى كون الحكم المذكور صحيحا مطابقا للواقع ولا بد منه
حتى لا ينافى فى حكم العقل بترتب الاحتياج الى المرجح على ما فى الممكن
من معنى الامكان بانه حكم لا عبرة فيه والفاضل القوشى اشار
فى التجريد الى دليل على ان الحدوث وجوده ليس بعلة للحاجة
بقوله ويتصور ان الذى وجود الحادث فلا يبطلها وكان حقه
ان يقول وقد يتصور حدوثه الى حدوث الممكن ولا يبطلها اى

اى لا يطلب العلة فان الكلام فى نفى علية حدوث الموجود لا فى نفى علية
وجود الحادث وذلك ظاهر وتقرير الدليل المذكور حدوث الموجود فلا يحتاج
لنا العلم بافتقاره الى الغير وهذا عند تصورنا حدوثه وتحققنا عن امكانه
ولو كان الحدوث وحده علة للحاجة لا تخلف العلم لنا عن العلم به
الا ان الفاضل المذكور مطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعم
طلبها بالعلة عن عدم الجزم بها ولا يذهب عليك ان مبنى هذا القول
على ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وهذا المعنى
غير معين فى موضع ولا لسن فى نفسه كيف والعقل يجوز
ان يكون جهة العلية او كونها مستقلة غير ظاهر
فلا يجزم بمجرد العلم بثبوتها لثبوت
معلولها تمت

رسالة فى تحقيق المعجزة

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة والصلوة على محمد المثبت
صدق دعوته بالمعجزات الباهرة وبعد فهذه رسالة معمولة فى تحقيق
المعجزة وبيان وجه دلالتها على صدق من يدعى النبوة فنقول ومن الله
التوفيق الكلام هنا فى مواضيع فى بيان اصل لفظها وفى بيان ركنها
وفى شرائطها وفى بيان وجه دلالتها على الصدق اما الاول فالمعجزة مأخوذة
من العجز بمعنى الضعف المقابل للقوة قال الازهرى فى التهذيب ومعنى
الاعجاز الفوت والسبق يقال اعجزنى فلان اى فاتنى قال الليث
اعجزنى فلان اذا عجزت عن طلبه وادراكه انتهى فالاعجاز وصف المتحدى
اسند الى ما تحدى به مجازا من قبيل اسناد الشئ الى سببه ثم جعل اسما
للامر المعهود الآتى بيانه فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما

كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة ولا استعارة فيه
كما توهمه الفاضل التفتازانى حيث قال فى شرحه للمقاصد المعجزة
مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز
المستعمل لاظهاره وليس فيه تجوز آخر كما زعمه امام الحرمين وبينه بقوله
سواء استعمال العجز فى عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الحقيقة
ضد القدرة واما الثانى فهو ما يعجز المنكرين لمن يدعى النبوة فعلا
كان كشق القمر او منعا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة كما يكون
باتيان غير المعتاد كذلك يكون بمعنى منع الغير عن المعتاد كما اذا
قال من يدعى النبوة فى مقام التحدى انا اضع يدى على راسى
وانتم لا تقدرون عليه فتفعل وتعجزوا عما دام كان ذلك الفعل عند
صدور الافعال الاختيارية عنا بان يكون لكسبه وارادته
فيه مدخل كما فى المثال الاول فان انشقاق القمر لما كان باشارته
عليه السلام كان لكسبه وارادته فيه مدخل او ظاهرا على يده
من غير صدوره عنه بان لا يكون لكسبه وارادته فيه مدخل كالقرآن
العظيم والفرقان الحكيم فانه معجزة على يد نبينا عم ولا دخل فيه لارادته
وكسبه وانما قلنا صادرا كان ذلك الفعل عنه لان القسم المنفى
من المعجزة لا خطر له من هذا التقسيم فان منع المنكر عن وضع يده على
راسه مثلا من جهة الى عدم خلق القدرة عليه فلا يشتبه له لا مدعى
النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور على يده وذلك ظاهر له نسبة اليه
من حيث انه ظهر على وفق دعواه مقرونا بتحديه وبهذا التفصيل
تبين ما فى قول الفاضل التفتازانى فى شرحه للعقائد ومن امر يظهر بخلاف

سعد الدين فى شرح العقائد

العادات على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله من القصور بما عرفت ان قيد الظهور
على يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي وايضا المعجز فيه انما هو
المنع لا ما يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فالامر عادي غير خارق
للعادة فقوله بخلاف العادات يابى عن ذكر التعريف المذكور على الفعل
الصادر عن مدعي النبوة في القسم المذكور وقوله عن الاتيان بمثله
يابى عن صدقه على المنع الظاهر عقيب تحديه فعلى التعريف
المذكور يلزم ان لا توجد المعجزة في الصورة المذكورة والمثال
وما في قوله في شرح المقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل
كانفلاق الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجز هنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم
على ما كان عليه من غير احتراق ايضا من القصور لان بعض مبنى
توجيهه من الاقتصار المذكور الغفول عن القسم المنفي للمعجزة كما عرفت
ان مرجعه الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة
قال صاحب المواقف ولا فعل لله ثم قال عدم خلق القدرة ليس فعلا
ومن جعل الترك وجوديا حذفه ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك خلق
القدرة وجوديا من التعسف والعناية الى قصد الشارح الفاضل
حيث قال بناء على انه الكف بناء على ضعف ظاهر لان الكف انما يوجد
ان لو كان المنع على معناه المتبادر الى الفهم وقد عرفت انه غير مقصود
ولهذا قال بعضهم في الصرفة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز بعدم بناء القدرة

ة على ما تقف عليه باذن الله تع وقال الآمدي في ابكار الافكار ان المعجز ان
كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز هنا يعني في الصورة السالف ذكرها
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض
اصحابنا فالمعجزة هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا والحق ما ذكره وجه الاعجاز
لا المعجزة نفسه واذ تحققت ان معنى المعجز يعتبر في حقيقة المعجز فقد
عرفت ان صاحب المواقف والشارح الفاضل لم يصيبا في قولهما
وهي اي حقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث استغنائه التعجيز عن معناها
الاصطلاحي ثم ان المقصود اظهار صدق من مدعي النبوة وقد بين في
موضعه ان النبي اعم من الرسول فالوجه ان يذكر النبي بدل الرسول
والثالث فاعلم ان شرائط المعجزة على نوعين احدهما لا بد منه في تحقق
ركنها وثانيهما لا بد منه في دلالتها على صدق مدعي النبوة واما الاول
فهو ان يكون امرا خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وذلك ظ والشريف الفاضل
تصدى لبيانه فقال في شرحه للمواقف فان المعجزة تنزل من الله منزلة
التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع
الشمس في كل يوم وبدو الاباز في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة
غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة ولم يعتبر في ذلك
البيان لان الصدور من الله تع كاف من التنزل المذكور خارقا كان ذلك
الصادر للعادة او لم يكن خارقا وقد اعترف به نفسه حيث قال والمعجزة
عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة ثم ان ما ذكره
بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا الى اخره انما يدل على انه لا بد

من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة لا على انه لا بد
في تحقق الاعجاز بها والكلام فيه فانه قد اورد ما نقل عنه في شرح قول
صاحب المواقف اذ لا اعجاز دونه فمنا والخبط الخلط بيان نوعي الشرط
وعدم الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان كما عرفت ان المبين
اظهر من ذلك البيان واتعذر المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة
فهو في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر في ركن المعجزة فلا وجه لعده من الشرائط
فصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال فان ذلك حقيقة الاعجاز
لم يصب في عده من جملة الشرائط ثم ان في اعتباره شرطا غنى عن انه
بان يكون امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه لزوما بينا فلا وجه لعده كل منهما
شرطا على حدة كما فعله ذلك الفاضل ومن حذى حذوه وانما قلنا اعني
معارضة مدعي النبوة آخرا لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الخارق لعدم انتظام
القسم المنفي وهذا ظاهر وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثالث
ان يتعذر معارضة يعني معارضة المعجز على ما دل عليه سياق كلامه
واما الثاني فمنه ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون
تصديقا قطعيا من الله تعالى نازلا منزلة التصديق القولي فلو قال معجزتي
ان احيي ميتا فاحيا فاتى بخارق آخر كشق الجبل لم يدل على صدقه ومنه
ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا القبر فقال انه كاذب
لم يعلم به صدق بل ازداد انكار المنكرين وقوي اعتقاد من يكذبه والفاضل
التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام في احدهما في بالكلام
في الآخر فغلط حيث قال في شرحه للمقاصد ومن فقد المدافعة للدعوى
اي لا بد منه احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه

نه مفتر كذاب وتبعه من تبعه العمياء ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد من
ظهوره على يده ان يكون لكسبه او ارادته مدخل فيه فمثل طلوع الشمس
على الوجه المعتاد خارج بهذا القيد فلا حاجة الى الاحتراز عنه الى قيد الخارق
كما زعمه الشريف الفاضل على ما تقدم بيانه قال صاحب المواقف وشرط
قوم يعني في الامر المعجز ان يكون مقدورا للنبي وليس بشيء لان قدرته
مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا خفاء في انه حمل المقدورية على المقدورية
كسبا للخلق كما قدمه من ان كونه من الله تعالى خلقا حتى يتحقق التصديق
الفعلي منه تعالى اول الشرائط فالشريف الفاضل لم يصب في حمله المقدورية
المذكورة على المقدورية خلقا حيث قال في شرحه اذ لو كان مقدورا له
كصعوده الى الهواء ومشيه على الهواء لم يكن نازلا منزلة التصديق
من الله تعالى اذ حينئذ لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب في زعمه ان الصعود
والمشي المذكور مقدوران للصاعد والماشي خلقا ولك ان تقول لعل الفاضل
اعتبر الشرط المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة
لهم وانما شرطه تحقيقا لمعنى الآية على صدق مدعي النبوة لا تحقيقا لمعنى
الاعجاز فالرد الذي قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذي
ذكره الشارح الفاضل غير منطبق على المعلل ومع ذلك لم يصب
فيه لانه ذكره في صدد الشرح لا الجرح للمص فما ملخصه ان لا يكون متقدما
على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم في الظهور
حتى اذا ظهر عقيب الدعوى تحصل الدلالة على الصدق وان احتمل ان يكون
خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم وقوعه فان قال
هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه

الى فهم فان ظهر كما قال كان معجزا وان كما جاز خلقه فيه قبل التحدي وصاحب
المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان المعجز في المثال
المذكور اخباره عن الغيب ولم يدر ان الصالح لا يكون معجزا الا اخبار عن الغيب
عن المتكلمين واما الغيب عنا لا عن الخبر فالاخبار عنه لا يصلح معجزا لاحتمال
ان يكون باعلام الخبر ثم ان الاحتمال المذكور قايم في الاخبار ايضا وهذا
ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز
اظهار المعجز على يد الكاذب وبسطه الا انه لم يصب في زعمه انه بناء على ما ذكره
لان تحقق المعجزة في المثال المذكور اول المسئلة فان من شرط القطع بعدم
الخلق قبل الدعوى يلزم ان يقول لا يتحقق المعجزة في الصورة المذكورة و
بما قررناه تبين ان وجه انساق ما ذكره من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا
لا ما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه فيكون متقدما على
الدعوى مع كونه معجزا من توقف الايراد على تحقق الالجاء فيها فقد برد اسه
الهادي الى الرشاد قال صاحب المواقف فان قيل ما تقول في كلام عيسى
عم في المهد وتساقط الرطب الجني من النخلة اليابسة اراد الاستفسار
عن دينك الخارقين والاستكشاف عن حقيقة الحال فيهما على موجب الاشتراط
المذكور ولهذا اتى باداة التفريع في صدر كلامه لا النقض والابطال كما سبق
الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرح ما ذكره من امتناع تقدم المعجز
على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام
واليه الاشارة بقوله فما تقولون اه بقي ههنا شيء وهو ان تساقط الرطب الجني
من النخلة اليابسة على مريم على ما نطق به نص القرآن لا على عيسى عم ثم قال
في جوابه ما ذكره [illegible] الخوارق [illegible] وظهورها على الاولياء جائز

والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء وقد قال القاضي ان عيسى عم
كان نبيا في صباه كقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق
في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم
بعد هذه الكلمة بنبوة شيء الى اوان ظهور النبوة بعد ان تكلم بها الى ان يتكامل
فيه شرائطها واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول والاهلية بالفعل فمعنى
القول المحكي عن عيسى عم انه تعالى جعلني اهلا مستعدا للنبوة واما في المهد
ومعنى قول نبينا صلى الله عليه وسلم كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم
عم وهذا الاستعداد كان له وجه الشريف قبل خلق بدنه اللطيف هذا
هو الوجه لما ذكره الشارح الفاضل بقوله في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل
بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان لا يذهب اليه فهم لانه بمعزل عن المقصود
من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا شيء وهو
ان عيسى عم تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق به نص القرآن
حيث قال تعالى حكاية عنه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا
وجعلني مباركا اين ما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت
حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم ولدت
ويوم اموت ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف مع انه
لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنبوة شيء الى وآنه اللهم الا ان يكون مراده
من الكلمة مجموع تلك الخطبة واما التاخر عنه اي تاخر ظهور المعجزة
عن الدعوى فان كان بزمان يسير يتعاد مثله فجايز بلا خلاف فيه وفي
وجه دلالته وان كان بزمان اكثر مثل ان يقول معجزتي ان يكون كذا

بعد شهر فكان جائزا ايضا بلا خلاف فيه دون وجه دلالته فانهم
اختلفوا فيه فقيل اخباره عن الغيب قبل وقوعه فيكون
اصل المعجزة وان كان ظهوره معجزا متأخرا وقيل كونه فيكون اصل
المعجزة ايضا متأخرا هذا هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام واما
على اعتبار صدور المعجزة دون ظهوره كما وقع في المواقف فيرد
عليه انه بعدما فرض تأخره صدور ابن مان كثير عن الدعوى لا يبقى
مساغ لان يقال هو اخبار عن الغيب فيكون المعجزة مقارنا ومنه ان يكون
فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من المنع وهذا لان التصديق من الله تعالى
يحصل بما يليه من قبله قال الآمدي في ابكار الافكار فان قيل شرط
المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيره واذا كانت جميع
الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة او لم يكن فلا معنى لعد ذلك
من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن ان يكون شرطا في
غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ عموم الفعل
شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا عن غيرها وهذا
وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها عن غيرها
بجملة ما ذكرناه من الشروط واما بيان وجه دلالتها على صدق من
يدعي النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون بالشرائط
المذكورة فنقول انها عادية قد جرى عادة الله تعالى بخلق العلم بالصدق
عقيب ظهورها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا
عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات وهذا البيان صريح
في ان عدم كون دلالتها عقلية لتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب

ب لا وقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب كما توهمه الشريف الفاضل
حيث قال في شرحه للمواقف فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق منه
في الكاذب والفرق بين المعنيين وعدم استلزام الاول للثاني واضح
تفطن اعني دلالة المعجزة اه مع ظهور المراد من سياق الكلام لانه مزلة
الاقدام ومضلة الافهام حتى زل فيه قدم من له كعب عال في التحقيق
ويد طولى في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف
وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة الاحكام واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة
العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تعذيرها بغيرها دالة عليها
وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار
الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة وفي
ارساله في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء
من غير دلالة على صدق مدعي النبوة فلا دلالة سمعية لتوقفها على
صدق النبي عم فيدور بل هي دلالة عادية الى ما كلامه فان
مساق كلامه على الذهول عن اعتبار الشرائط المذكورة في المعجزة
او الغفول عن ان الكلام فيها لا في مطلق الخارق للعادة ثم ان
الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية ان يكون الدلالة السمعية قسما آخر
غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وهذا لا ينبغي ان ينسب اليه فضلا
عاقل فضلا عن مثل ذلك الفاضل وقال صاحب المواقف في بيان
ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل
فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني

صعب عال في التحقيق
ويد طولى في التدقيق

انصرف عنكم فكلما همّوا بتصديقه بعد منهم واذا همّوا بتكذيبه قرب
منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب وقال الشريف الفاضل فى شرحه مع كونه ممكنا عنه
امكانا عقليا لشمول قدرته تع للممكنات باسرها ان يكون صدوره
عنه تع ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات فان
امكان المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه ممكن مطلق
وليس بممكن مقيدا بالمقارنة لعدم علمه وقد عرفت ان المفروض صدوره
الخارق المقرون بدعوى النبوة والظهور على يد المدعى لا مطلق الخارق
قال المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته
لكنه يمتنع وقوعه فى حكمته لما فيه من دلالة الصدق ودفع الخلال قبيح
من الله تع فيمتنع صدوره عنه تع كسائر القبائح وفى تعليلهم ايضا
قصور وقد نبهت فيما تقدم على وجهه فتذكر وقال الشيخ وبعض
اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان لها
دلالة على الصدق قطعا فيلزم صدق الكاذب هف وصاحب المواقف
الى ههنا بتردد قبيح حيث قال بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق
فان دل المعجز يعنى المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا
والا انتفى المعجز عما يلزمه وانما قلنا انه تردد قبيح اذ لا احتمال للشق
الثانى مع القطع بدلالتها على الصدق قطعا وقال القاضى اقتران
ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا بل احد العاديات
فاذا جوزنا انخراقها من مجرى العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد
الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى

خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز وكانه غافل عن ان المعجزة
ليس بمطلق الخارق بل خارق قصد به تصديق الله تع من ظهر على يده
دعواه فمن وقف على الخارق المعجز وعرف ان الخارق لا يكون معجزا الا بما
ذكر لا بد له من اعتقاد الصدق فعدم الاعتقاد لانعدام احد الامرين
المذكورين وليس فى انعدام واحد منهما خرق عادة فليس اخلاء
المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل الخوارق كما توهمه التأويل المذكور
واذ قد عرفت ان مدار دلالة المعجزة على صدق من يدعى النبوة على انها تصديق
فعلى من الله تع جار مجرى التصديق القولى فقد وقفت على من انكر احاطة
علمه تع بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى صحة الفعل والترك فقد انكر دلالتها
على صدق من يدعى النبوة سواء اعترف بانكاره لها كالفلاسفة او لم يعترف
كالمتناسخين من المنتمين الى ملة الاسلام ومنهم الغزالى وابن سينا
اعلم انه قد تلخص مما قررناه فيما تقدم ان المعجزة امر يظهر على يد المدعى
للنبوة على وجه يعجز المنكرين عن المعارضة سواء كان ذلك الامر ثبوت
ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد على ما نص عليه صاحب التجريد حيث
قال وطريق معرفة صدقه يعنى صدق النبى عم فى دعوى النبوة
ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قوله مع خرق العادة الخ متعلق
على قوله ظهور المعجزة فمطابقة الدعوى معتبرة فى طريق معرفة صدق
مدعى النبوة لا فى صدق المعجزة كما توهم بعض الناظرين الى هذا المقام
الناظرين عن الوصول الى المرام ناعتراض على ذلك الكلام بانه يخرج الامكان
والمعجز الكاذب وهما عندنا معروف من المعجزة نعم قوله من خرق العادة
مستدرك من تبطل كان بما ذكرنا اولى
ذكره المعترض كما لا يخفى
على المتأمل العادة

الحمد لله اولا وآخرا والصلوة على نبيه فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد
وتوضيح طريق استعمال فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع
بمعنى قرب الا ان تعديته قرب بعن وهي متعدية بنفسها والاختلاف
في التعدية لا ينافي الاتحاد في المعنى لانها من خواص اللفظ نص على
ذلك الرضي حيث قال لا فرق بينهما عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان
عرف لا تنصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا الفرق معنوي بينهما بل هو
موال الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى
بحكم اللفظي دون الآخر والعجب انه قرر هذا الاصل في موضع وغفل
عنه ههنا حيث قال معنى كاد في اصل الوضع قرب ولا يستعمل على
اصل الوضع فلا يقال كاد زيد عن الفعل ومعنى اوشك في الاصل
اسرع ويستعمل على الاصل فيقال اوشك فلان في السير فان قوله
ولا يستعمل على اصل الوضع صريح في ان مقتضى الاتحاد في المعنى
عدم الاختلاف في التعدية ثم انه لم يصب في زعمه ان الاصل في اسرع
ان تتعدى بعن لان الصحيح انها في الاصل متعد بنفسه نص عليه في الصحاح
حيث قال واسرعه في السير وهو في الاصل متعد وقال في موضع آخر
وقد اوشك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع السير اعلم ان الغالب في
خبر عسى الاقتران بان لانها من افعال الترجي وكان القياس وجوب
اقتران خبرها بان حتى ذهب جمهور البصريين الى ان تجريدها من ان خاص
بالشعر كقول هدبة ابن خشرم القدري عسى الكرب الذي امسيت
فيه يكون وراءه فرج قريب فيكون خبر عسى وهو مجرد من ان وكاد
بالعكس يعني الغالب في خبرها التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة

به الفعل فلم يناسب خبرها ان يقترن بان وانما يقترن قليلا نظرا الى اصلها
ومن التعليل قوله عز وجل كاد الفقر ان يكون كفرا وقول عمر رضه ما كدت ان
اصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب وقول انس رضه فكدنا ان نصل
الى منازلنا وقول جبير بن مطعم رضه كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله بن عمر
ثم رفع رأسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع رأسه ومن النظم
قول الشاعر البيت فتبول السلم منا حكمتم لدى الحرب ان تغنو السيوف
عن القبل وليس ذلك لضرورة لتمكنه من ان يقول لدى الحرب مغنون
السيوف عن السلق وعلى وفق ما قررناه صرح الحريري في درة الغواص
حيث قال ويضاهي لفظة يوشك لفظة كاد في جواز ايراد بعدهما
والقائها معهما الا ان المنطوق به في القرآن والمنقول عن فصحاء اول
البيان ايقاع ان بعد عسى والقاؤها بعد كاد والعلة فيه ان كاد وضعت
لمقاربة الفعل ولذا قالوا كاد النعام يطير لوجود جزء من الطيران فيه
وان وضعت لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في زمان المستقبل
واذا وقعت بعد كاد نافت معناها الدال على اقتران الفعل وفصل
في الكلام ضرب من التناقض وليس كذلك عسى لانها وضعت للتوقع
الذي يدل وضعا ان على مثله فوقوع ان بعدها يفيد تأكيد المعنى ويزيده
فصل تحقيق وقدة قد نطقت العرب بعده امثالا في كاد الغيب ان
في جمعها فقالوا كاد العروس يكون ملكا وكاد المتمثل يكون راكبا
وكاد الحريص يكون عبدا وكاد الفقر يكون كفرا وكاد البيان يكون سحرا
وكاد النعام يكون طيرا وكاد البخيل يكون كلبا وكاد السيء الخلق يكون
سبعا الا انه لم يصب في قوله فاذا وقعت بعد كاد الى قوله ضرب من التناقض

لان موجب ما ذكر عدم جواز ايراد ان بعد كاد وقد تم في عنوان
مقالة بجوازه فيبين طرفي كلامه تدافع ولذا تحقق ان ايراد ان بعد
كاد صحيح وانه واقع في الكلام الفصيح فقد عرفت ان الامام المرزوقي
لم يصب في زعمه عن صحة ذلك حيث قال في شرح قول الحماسة اتتنا فجئت
ثم قامت فودعت فلما تولت كادت النفس تزهق كاد موضوع
لمشارفة الفعل ومشاغفته ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد
يفعل ولا يجوز كاد ان يفعل الا في الشعر ثم قال لا يستعمل كاد مع ان
كذلك قد يستعمل عسى بدونها ولهذا قال صدر الافاضل في ضم السقط
اجرى لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية مجرى عسى كما يجري عسى
مجرى لعل وهذا على طريق المعارضة واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان
كاد اثباتها نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه لم يفعله واذا
قيل لم يكد يفعل فمعناه انه فعله وهذا ما اراده المعري حيث قال
لغة الخوى هذا العصر ما لفظة جرت في لسان جرهم وثمود اذا استعملت
في صورة الجحد اثبتت قامت مقام الجحود قال الجوهري ان كاد وضعت
لمقاربة الشيء فعل او لم يفعل فمجردة تنبئ عن نفي الفعل ومقرونة
بالجحد تنبئ عن وقوع الفعل انتهى وهذا هو السبب لاعتراض ابن
شبرمة على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة شعره وتفصيله على ما روي
عن عتبة انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناس
قصيدته الحائية فلما انتهى الى هذا البيت اذا غيرت انائي الخبين لم يكد
رسيس الهوى عن حب ميت مية يبرح ناداه ابن شبرمة يا غيلان
اراه قد برح قال الراوي فشنق بناقته وجعل يتأخر بها ويقول ثم قال اذا

اذا غيرت انائي الخبين لم يكد رسيس الهوى من حب ميت مية يبرح
فلما انصرفت حدثت ابن قال اخطأ ابن شبرمة حين انكر على ذي الرمة
ما انكر واخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة انما هذا كقول
امرئ القيس كأن بعض فرق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما سويراها
ولم يكد انتهى الى ما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز
ان سبب الشبهة في انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكاد
يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد وبعد ان
كاد بعيدا في الظن ان يفعل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فلما كان
مجيء النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه اذا قال لم يكد رسيس
الهوى من حب ميت مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح ودفع لذي الرمة
مثل هذا الظن وليس الامر كالذي ظناه فان الذي يقتضيه اللفظ اذا قيل
لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله ولا
قارب ان يكون ولا ظن ان يكون وكيف بالشك في ذلك وهذا ما يوافق
ما ذكره ابو عتبة وعليه قول صاحب الكشاف في تفسير لم يكد يراها
ومثله قول ذي الرمة اذا غيرت انائي الخبين لم يكد رسيس الهوى من حب
مية يبرح اي لم يقرب من البراح فاله برح وقال صاحب الكشاف
فيه ما يرد على من زعم ان كاد نفيه واثباته ليس على سنن سائر الافعال
وان ما روي من تخطئة ذي الرمة وتسليم الخطاء ثم تغييره الى لم يكن
ليس بثبت ونحن نقول اما رد الزعم المذكور فمسلم واما الدلالة على عدم
ثبوت تلك القصة وقد اثبتها الشيخ في دلائل الاعجاز فمن معرض المنع
اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف غافلا عنها ويحتمل ان يتنبه ذو الرمة بعد ذلك على فعال

ما لحقه ابن شبرمة فيثبت شعره على الاصل وبهذا يندفع ما يخطر بالبال من انه
لو صح تلك القصة وثبت تفسير ذي الرمة شعره كما اشتهر البيت المذكور
على وجه لا يرتضيه قائله ولما جاز نسبته اليه كذلك والصواب ان حكم
كاد حكم سائر الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات واثباتها لا يوجب
النفي قال الشيخ في دلائل الاعجاز قد علم ان كاد موضوع لان
يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد شارف الوجود
واذا كان كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدي
الى ان يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده وان يكون
تركك ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه قد فعل وادى
قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر فتى لم يكن المعنى على انه قد كانت
هناك صورة تقتضي ان لا يكون الفعل وحال يبعد معها ان يكون
ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فليس الامر الا ان يلزم الغلط وتجعل المعنى على انك تزعم ان الفعل
لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا في بيت ذي
الرمة على ان الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته
على طباعه بحيث لا يدوم عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان يكون
فضلا عن ان يكون كما تقول اذا اسلا المحبون وفرغوا في محبتهم لم يقع
في وهم ولم يجز في بال انه يجوز على ما يشبه السلوة وما بعد فترة
فضلا عن ان يوجد ذلك منى فاجيز اليه وينبغي ان تعلم انهم قالوا
في التفسير لم يرها ولم يكد فبدؤا فنفوا الرؤية ثم عطفوا لم يكد عليه
ليعلموك ان ليس سبيل لم يكد ههنا سبيل ما كاد في قوله تعالى وما كادوا

كادوا يفعلون في انه نفي معقب على اثبات وليس المعنى على ان
رؤية كانت من بعد ان كادت لا تكون ولكن المعنى على ان رؤيتها
لا تقارب ان تكون فضلا عن ان تكون ولو كانت لم يكن يكد يوجب
وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالا لا يجري ان تقول لم يرها
ورأيها فاعرفه وههنا نكتة وهي ان لم يكد في الآية والبيت واقع
في جواب اذا والماضي اذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل
كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج كنت
قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان
يكون المعنى في البيت على ان الفعل قد كان لانه يؤدي الى ان يجيء
بلم افعل ماضيا صريحا في جواب الشرط فتقول اذا خرجت لم اخرج امس
وذلك يجيء الى هذا كلامه وزعم ابن هشام ان نفي كاد نفي اثباتها اثبات
البتة حيث قال في مغني اللبيب والصواب ان حكمها حكم سائر الافعال
في ان نفيها نفي واثباتها ان معنى المقاربة ولا شك ان معنى كاد يفعل
قارب الفعل وان معنى ما كاد يفعل ما قارب الفعل فخبرها منفي دائما
اما اذا كانت منفية فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى
عقلا حصول ذلك الفعل ودليله اذا اخرج يده لم يكد يراها ولهذا
كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم يرها قد يقارب الرؤية واما اذا
كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا
عدم حصوله والا لكان الاخبار بحصوله لا بمقاربة حصوله
اذ لا يحسن في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان ما
صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرناه بين كاد ويكاد

فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذ الاراه
بالفعل الذبح وقد قال تعالى فذبحوها فالجواب انه اخبار عن حالهم
في اول الامر فانهم كانوا اولا يتعذرون من ذبحها به ليلا ما تلى من
تعنتهم وتكرر سؤالاتهم وليس الامر كما زعمه فان مشاركتها لسائر
الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات وان اثباتها لا يوجب النفي
كما ذكرنا فيما سبق لا في ان نفيها البتة واثباتها اثبات لان نفيها
قد لا يكون نفيا بل استبطاء وقال صاحب الكشاف وقوله وما كادوا
يفعلون استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المفرط
وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالاتهم
وما كاد وا ينقطع خيط اشتباههم فيها وتعنتهم وقد سبقه الشيخ الى
هذا المعنى على ما نقلناه عنه قبل هذا ولدقة هذا الاعتبار
اشتبه الحال على كثير من الناظرين في القول المذكور منهم الامام
البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى وما كادوا يفعلون لتطويلهم
وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء
ثمنها ثم قال بعد الحكم بان الصحيح ان كاد كسائر الافعال ولا ينافي
قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فانه لولا غفوله
عن المعنى المذكور لما توهم المنافاة بين القولين المذكورين ولما
ارتكب في دفعها الى القول بانها بحسب اختلاف الوقتين بعد ان
قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور
ما يندفع به الوهم المذكور ثم انه لم يصب في عطف قوله او لخوف الفضيحة
وكذا في عطف قوله او لغلاء ثمنها لان كلا منهما مغاير لما ذكره اولا من

من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى آخر يغايره وقد افصح عن هذا
صاحب الكشاف وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف
الفضيحة في ظهور القاتل بقي ههنا موضع بحث وهو ان غلاء ثمنها
لا يكاد يصلح ان يكون علة لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلاء ثمنها
انما حدثت من تأخيرهم وكثرة تألمهم على ما افصح عنه النبي عم حيث
قال لو امروا اي بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله
عليهم والاستقصاء شوم واذا تحققت ان كاد يستعمل منفية لا في
معنى النفي بل في معنى الاستبطاء فقد وقفت على زعم ابن هشام
من الخطاء واتضح عندك ان منشاء قوله اما اذا كانت منفية فواضح
خفاء المعنى المذكور عنده وان التعليل الذي ذكره بقوله لانه اذا
انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل غير تام لان
مبناه على تعين نفي المقاربة على تقدير استعمالها منفية وقد عرفت
انه غير متعين ح ثم ان قوله ودليله اذا اخرج يده لم يكد يراها اي منظور
فيه لانه انما يصلح دليلا على استعمالها منفية في نفي المقاربة لا على
تعيين ذلك المعنى ح اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما
لا يخفى ذلك ان تقول انه لم يصب في قوله اذا لم يا بالفعل الذبح
ايضا اذ ليس المراد من الفعل الذبح نفسه والا لقيل وما كادوا
يذبحون اذ لا نكتة ح في العدول عن الظاهر لما فيه من الاطناب
اذ تقدير الكلام على ما ذكر وما كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات
الذبح فالمعنى والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئا من مقدمات الذبح
وينا سب ذلك ما قصر بايراد كاد منفية من البلاغة فكان حقه

ان يقول اذا المراد نفي فعل الذبح على ابلغ وجه واكده وقد تلخص
مما قررناه ان استعمال كاد منفية قد يكون للمبالغة في نفي
الخبر كما في قوله تعالى لم يكد يراها وزعم القاضي البيضاوي ان قوله تعالى ولا
يكاد يسيغه من هذا القبيل حيث قال ولا يقارب ان يسيغه
فكيف يسيغه بل يتقعر به فيطول عذابه وليس كذلك لان قوله تعالى
في موضع آخر وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم حريح في انه يدخل في
جوفهم ولو بعد شدة فالصواب انه من القبيل الثاني الآتي ذكره
قال الفراء لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما لا يقع فيما وقع نحو هذا
يعني قوله تعالى وما كادوا يفعلون وما لم يقع مثل قوله تعالى لم يكد يراها وقد
يكون للاستبطاء وافاده ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد ان كان
بعيدا في الظن ان يقع كما في قوله تعالى ولا يكاد يبين ان يبطأ في التعلم
ولا يتكلم الا بعد الجهد والمشقة لما به من اللكنة وقوله تعالى لا يكادون
يفقهون قولا اي لا يفقهون الا بعد بطء بدلالة قوله تعالى قالوا يا ذا القرنين
فان من لا يفقه اصلا لا يقدر على المخاطبة ولو بواسطة الترجمان
فما قيل في تفسيره اي قال مترجمهم لا يبطل الدلالة المذكورة بل يقررها
حيث يكشف عن وجه بطئهم في ذلك قال صاحب الكواشي ولا يفقهون
الا بعد بطء وظاهر اللفظ يقتضيه ان كاد متى نفي بها شيء وقع واذا لم
ينف لم يقع ولقد اصاب في تفسيره ولكنه اخطأ في تعليله حيث ذهب
مذهبا رده فيما سبق وبين وجه بطلانه وقول عبد الله ابن عمر رضي الله عنه
في حديث صلوة الكسوف فقام رسول الله عليه السلام يصلي
حتى كاد يركع فلم يكد يرفع رأسه فلم يكد ان يسجد ثم يسجد فلم يكد ان

ان يرفع رأسه والحديث بتمامه مذكور فيما آلفه الترمذي
في شمائل النبي عليه السلام
ثم الرسالة

تعليقات

سبحان من انكفت دون اعالي جلاله اعلام اجلة العلماء وما
تسنمت مطالع اسرار جماله الا عيون اعيان الفضلاء وضبابا جبروته
مرتقى صعبا ينزل عن مداها افهام المراجيح العقلاء وما اشراب
احد الى ان تونسي انوار كماله الا غمق الاتبس عين فطانته
البتراء اللهم صل على رسولك محمد سيد الانام وعلى آله العظام وصحبه
الكرام صلوة تقف دونها نهايات المرام وتتنافى عن بلوغ اقاصيها
واي سهام الاوهام ما جادت نوابغ الازهار على اكناف الرياض
رايحة واضحت غوادي الانهار على الحياض غادية ورايحة هذا ولما
درت قلم رعف فيما شيمه بالعذب الزلال ونفث في عقد البراعة
بالسحر الحلال التي عصاه على يحير ديباجة الكلام وتدبابه
في الحلي على منوال مقتضى المقام وخاضت مدامعه في مفتتح
هذه العجالة بالدرر المنثورة في مدح كريم ملاء الجباق السموات
آلاؤه المشكورة تشرق شمس السعادة من جبينه ويتوج بتاج
الندى في يمينه ركب في حلبة الفضل سوابق تضع عند اقصى
الطرف بداها وتسنم في مدارج الشرف شواهق تنزل الطرف عند
ملاها شمس فضل بازغ في المجد ذروة لا يصل احد شرفه ولا يتشرف
احد من الجلي وقصوره الا غض الجلي طرفه لم يبق في طبقة الاعلان
فضيلة الا هو مالكها ولم يوجد في خطة المعارف طريقة الا هو

سالكا على انه عظم الله شانه مرجع ارباب العلم واساتذتهم ومزنى
نقاد الفضل وجهابذتهم ولهذا قدمت الى حضرته فى هذا الزمان
رسالتى هى جهد المقل فى الاسم والشان وقد كان قد اعتاص
على هذا الداعى ما ضمنتها من المسائل وابقيت نفسى فى حلها ولم يجد
جدى بطائل فاجبت الآن عرضها على ذلك الجناب موئل الايجاز
وناكبا عن الاطناب وان رجح بفضله ما فى هذه الاوراق فجنده
او مرجحا بالوفاق وان زيفه ناقد طبعه القديم فلا غرو وفوق
كل ذى علم عليم ولنوردها اردناه من الكلمات فى ضمن عدة
تعليقات ومن الله الهام الصدق والصواب ومنه المبدا واليه
المآب التعليقة الاولى بين الامام ما زعم من امتناع الاكتساب فى التصورات
على ان المطلوب وان كان معلوما فطلبه محال وكذا ان كان مجهولا
اما الاول فلامتناع تحصيله واما الثانى فلامتناع التوجه نحوه
وما يخطر بالبال من احتمال القسم الثالث اعنى كونه معلوما من وجه
ومجهولا من وجه آخر فارجع ذينك الوجهين الى القسمين الاولين
مزيفا ناقدا العلوم العلامة الطوسى بان المطلوب هو القسم
الثالث وهو الامر الذى الوجهان اى المجهولية بالذات والمعلومية
بواسطة العلم بالوجه وذلك ليس راجعا الى الاولين اقول لما لم يعلم
الامام العلم بالشى بسبب الوجه لم يجد قسما غير الوجه المعلوم والمطلوب
ولما اصدى الناقد الى ذلك اثبت قسما ثالثا وهو اثبات المعلومية
للوجه المعلوم فقط بان المطلوب المجهول بسبب يحصل للمطلوب
وجهان مجهولية ذاته ومعلومية بسبب الوجه المعلوم ومنهم من

من ظن امتناع اطلاق الوجه على ذات المطلوب بل ظن اطلاقه
على الامر العارض فقط فحيث اثبت الناقد امرا اليه وجهان
ظن انه اثبت ورآى الوجهين امرا ثانيا هو المطلوب فاعترض
عليه انه ارتكب الى ما لا حاجة اليه لكنه ليس كذلك بل اراد بالوجه
المجهول ذات المطلوب وبالوجه المعلوم ما يعلم بالذات بسببه كما
يعلم بالذات حقيقة آنفا وحاصله ان الامام اثبت قسمين هادقين
على الوجهين ونفى القسم الثالث والناقد اثبت القسم الثالث لكن
اعتبر صدقه على احد الوجهين المذكورين لا على الامر الثالث كما
تقدم ومنهم من غفل عن هذا الوجه الوجيه فاعتذر عن لزوم اثبات
الامر الثالث ورآى الوجهين بانه اورده الزاما للامام حيث
اثبت الامر الثالث بالامر الجملى ونفاه ههنا ولا يخفى ان هذا العذر
اشد من الجرم اذ الامام اعتبر العلم الجملى قسما ثالثا صادقا على المجهول
وهو العلم به من جهة معلوم مغاير له لا انه اذا ثبت امرا ثالثا وسماه
علما جمليا فظهر لك ان الالزام للامام فى اثبات القسم الثالث الصادق
على الامرين لا فى اثبات الامر الثالث كما توهمه المعتذر المذكور
التعليقة الثانية فيما استصعبه الامام الرازى فى امتناع التحديد من
ان التعريف ان كان بالاجزاء جميعا يلزم تعريف الشى بنفسه واجاب
عنه العلامة الطوسى فى النقد بان الجزء مقدم على الكل بالطبع والكل
اما مأخوذ بالاجتماع الحد المتأخر عن الكل التفصيلى يمتنع ان يكون
نفسه وحاصله ان الاجزاء فرادى بشرط لا شى التى هى مرتبة الامور
المعلومة متقدمة على المجموع اما مأخوذ بشرط شى الذى هو مرتبة

الامور المرتبة المذكورة في قولهم ترتيب امور معلومة للتأدي
الى مجهول واعترض عليه صاحب المواقف بان الماهية لو كانت
غير الاجزاء فاما ان يكون جميعها او دونها فلا يكون اجزاء ولا يلزم
من تقدم كل تقدم الكل على نفسه وان اراد الاجزاء الماهية لم يكن
جميعها والا كافية في معرفة كنه الماهية اقول مدار الاعتراض على نفي العلم
الاجمالي لكن لا يخفى عليك ان العلم بالاجزاء تارة يتعلق بكل جزء بحيثية
منها فرادى غير مجتمعة بل مع الذهول عما عداه وهذا هو المتقدم
بالطبع على الماهية تقدم البسيط على المركب وتارة يتعلق بكل
منها مجتمعة في الذهن متصلة في التصور وهذا هو الكل الافرادي
والعلم التفصيلي وتارة يتصور مجتمعة في الذهن والتصور
بان يرتبط بعضها مع بعض وهذا هو الكل المجموعي والعلم الاجمالي
والفرق بين الاخيرين بالاجمال والتفصيل اذا تقرر هذا فنقول
نختار ان الماهية غير الاجزاء المفصلة ويحصل منها لكن بزيادة الهيئة
بل بزيادة الاعتبار اعني العلم الاجمالي فلا يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء
وايضا اللازم منه تقدم كل جزء فرادى تقدم الكل تفصيلا على الكل
اجمالا وليس هذا في شيء من تقدم الشيء على نفسه لحصول المغايرة
بالاجمال والتفصيل واما قوله وان اراد الاجزاء الماهية لم يكن جميعها
والا كافية في معرفة كنه الماهية ان اراد وان لم يكن كذلك لاحتياجه الى جزء
آخر فليس كذلك اذ لا جزء سواها وان اراد انه لم يكن كذلك لاحتياجه
الى التصور الاجمالي فمسلم لكن لا محذور في ذلك اذ لا يفهم من
كلام العلامة ان الاجزاء الكافية في معرفة الكنه بدون التصور

الاجمالي بل فيه تصريح بخلافه حيث قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع
ماهية هي المتأخرة فيحصل معرفتها بهذا كلامه واما جواب الفاضل
الارموي عن شبهة الامام فهو ان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية
بالذات الا انها متغايران بالاعتبار اذ قد يتعلق بكل جزء تصور على
حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد
بجميع الاجزاء مجموعا التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف
الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في
ذلك تقدم الشيء على نفسه واعترض عليه شارح المواقف بان المتبادر
من هذا الجواب هو انه اذا اجتمعت في ذهننا تصورات الاجزاء معا
مترتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المركب متعلق
بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه اقول فيه بحث
اذ المتبادر من كلامه ان التصورات المفصلة موصل الى التصور
الواحد الاجمالي وهذا مما يصدقه الوجدان بل البرهان نعم ان اراد
المعترض بالترتيب في قوله اذا حصلت تصورات الاجزاء
معا مترتبة تقديم الجنس على الفصل فذلك امر استحساني لا يصير
آلة للكسب اصلا وان اراد الارتباط المفيد للتصور الاجمالي للاجزاء
كما فسره به بذلك عند شرح كلام المص حيث قال مفيدا بعضها ببعض
يكون لها بعينه هو التصور الواحد الاجمالي لا يكون سببا له مع ان
المتبادر من كلام المجيب كون الموصل التصورات المتعددة
لا التصور الاجمالي هذا ثم ان الفاضل المذكور جعل الموصل
تصوري الجزئين قصدا والماهية تصورا الجزئين قصدا وكل واحد

منها ضمنا والاكتساب جمعها وترتيبها وانت اذا انفصلت من نفسك
عرفت ان هذا بعينه ما ذكره الارموي من غير فرق ووقع فيما هرب
منه واعلم ان في هذا المبحث شبهة صعبة تلتبس في حلها عرق القربة
وهي ان المحمول لا بد وان يكون معلوما من حيث الاجمال والا لتيسر
توجه الذهن نحوه وانما المجهول هو التفصيل وقد تحققت
ان العلم التفصيلي للاجزاء هي الامور المادية التي عبروا عنها
بالامور المعلومة فهي اما معلومة بالفعل او متأدية الى ما هي
معلومة بالفعل فاذا كان كل من التصور التفصيلي في الاجمالي
معلوما قبل النظر فاين اثر الاكتساب وقد عرفت انهم لم يثبتوا
غير العلمين على ما شابك حكموا بكونه مما يكذبه الوجدان وكذا صرحوا
بان الترتيب بمعنى تقديم الجنس على الفصل امر استحساني فلا يليق
ان يكون اثر القولين المنطقية لان المعصمة عن الخطاء لا اثبات الاولى
واعلم ان هذا الاشكال العظيم يدور على ثلث مقدمات مبنية كلها
على العقليات بحيث لا رخصة لك في طعن شيء منها وخرجنا عن
عهدته في سالف الازمان تركنا حلها اهتماما للاذهان التعليقة الثالثة
كما اشتهر في اثبات بساطة الوجود وان اجزاءه اما وجودات فيلزم
توقف الشيء على نفسه ذهنا وخارجا او غير وجودات فلا بد من جزء
صوري هو الوجود والا يلزم كون الوجود محض ما ليس بوجود فيلزم
ح ان لا يكون التركيب فيه بل في المعروض وانه خلاف المفروض ثم ان جل
القوم بل كلهم اختاروا في ابطاله منع لازم الشق الاخير مستندين
بتجويز كون الاجزاء جميعا زائدا على كل واحد من الاجزاء فلا يلزم كما في من

فمن المحالات الثالثة اللازمة على تقدير كون الوجود هو الزائد مع
سائر الاجزاء اعني عدم كون الوجود مجموع الاجزاء بل عارضا له
او تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بوجود ثم اوردوا
بطريق النقض الاجمالي انه لو صح ما ذكر لم يلزم نفي جميع المركبات لامكان
اجزاء الدليل المذكور فيه لكنه بط ضرورة مخالفته حكم المجموع حكم الافراد
وهذا ما ذكروه الا ان بعضا من المحققين فسر ما ذكروه في السعة
من الاجزاء جميعا بالاجزاء باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء سواء كانت
مادية او صورية ثم قال وهذا زائد على كل واحد فرض انه غير الوجود
فاللازم ح كون الوجود محض ما ليس بوجود ليلزم التناقض
بل كونه عين مجموع امور كل منها غيره ولا استحالة في ذلك اذ كل
مركب شانه كذلك اقول فيه بحث لان كلمة وان كان للتعميم وجاز
كون مجموع الاجزاء المادية والصورية جزءا من الوجود فمسلم ان الوجود
زائد على كل واحد واحد من الاجزاء التي ليست هي موجودات لكن كونه
عين مجموع امور كل منها غيره ممنوع وان كان للتخيير وجاز كونه من الاجزاء
المادية والصورية وحدها جزءا من الوجود فمسلم انه عين مجموع
امور كل واحد منها غيره لكن لا نم كونه زائدا على كل واحد واحد من الاجزاء
لان قولنا كل واحد واحد وان كان صدقه ابتداء على الافراد
فرادى لكن باعتبار ما يلزمه بالمآل من استغراق الاجزاء على سبيل البدل
يتناول جميع الافراد وذلك عين الاجزاء المادية قطعا لانه عين
الكل الافرادي هذا ومن الافاضل من قال الجميع يطلق تارة على
معروض الماهية الاجتماعية واخرى على مجموعها فان اراد واما بالاجزاء

جميعا الاول لم يحصل زائد على الاجزاء الملحوظة مجموعة مغرد لا بعض
عن بعض مع لزوم كون الوجود محض ما ليس بوجود وان اراد
والثاني فالترديد المذكور آت بحذافيره والجواب عنه الفاضل
الشريف وسره باختيار الشق الاول اولا واد عاء كون
المجموع بذلك المعنى زائدا على ما فرض انه غير وجود لتعين كون
المجموع بهذا المعنى وجودا او قوع الترديد في الاجزاء بانه وجود
او غيره وباختيار الشق الاول الثاني بناء على ان يكون الهيئة
ليست وجودا من غير لزوم تناقض بناء على ما مر من ان كل
مركب شانه كذلك وبما اورد عليه ان اعتبار الهيئة في اجزاء
الوجود ينافي وحدته الحقيقية واعتبارها فيه يوجب اعتبار
انضمامها اليها الموجب لهيئة اجتماعية اخرى فتسلسل اجاب
باختيار الشق الاول تارة ومنع لزوم الوحدة الحقيقية للوجود
في هذا البحث وباختيار الشق الثاني اخرى ومنع لزوم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وفيه بحث من وجوه احدها ما مر
من منع زيادة المجموع بذلك المعنى على كل واحد واحد الذي يستغرقه
يستغرق مفرد به جميع الاجزاء بحسب البدل ولا عبرة بصدقه
على الافراد فرادى اذ الاستغراق غير منفك عنه اصلا وثانيها ان
التعين في المجموع بهذا المعنى عند الترديد اختيارا انه غير وجود اذ لم
يحصل بين الاجزاء ارتباط مستلزم لحصول حقيقة مخالفة
لحقايق الافراد نعم لو امكن انفكاك استغراق جميع الاجزاء
عن قولنا كل واحد واحد لكان المجموع زائدا عليه لكنه اعتبار

محض غير ممكن في الواقع وثالثها انا وان سلمنا ان التعين اختيارا
ان الهيئة ليست بوجود لكن لا نم ان السبب فيه ما ذكره المجيب بل
كون شان الهيئة التي ليست هي بوجود جعل ما يعرض له مخالفة
حقيقية مخالفة لحقايق الافراد فظهر من هذا ان الحق ان الوجود
هو مجموع الاجزاء من حيث عروض الهيئة وان التي ليست بوجودات
من حيث عروضها فلا اشكال اصلا ولعل ما ذكره القوم من ان الزائد
هو الاجزاء جميعا معناه ان الزائد هو الاجزاء حال كونها جميعا
لا ما ذكره من الحصر على الاجزاء المادية تارة ومن ادخال الجزء
الصوري اخرى ورابعها ان اللازم من عدم عروض الهيئة للاجزاء
عدم حصول حقيقة الوجود في نفس الامر لا عدم كون حقيقة
واحدة وحدة حقيقية فلم يمكن ان يقال اللازم عدم اتحاد اجزائه
وحدة حقيقية لكن بين عدم اتحاد الاجزاء وبين اتحاد الحقيقة
بونا بعيدا وخامسها ان الاول في وقوع لزوم التسلسل ان يقال
ان الصورة والهيئة كما يقتضي لذاتها ضم نفسها الى باقي الاجزاء
كونا عرضا محتاجا الى الموضوع من غير حاجة الى صورة وهيئة
اجتماعية اخرى يضمها الى تلك الاجزاء لكن لزوم اللزوم ووحدة
الوحدة وامثالهما كما ذكره المجيب من انه منقطع بانقطاع
الاعتبار لان في ذلك رائحة تجويز العقل الهيئة الاجتماعية
الاخرى ان الفاضل الشريف قدس سره قد اختار في تزييف
دليل القوم كون اجزاء الوجود وجودات ومنع توقف
الوجود على نفسه ذهنا وخارجا مستندا بتجويز صدق الوجود

وعلى اجزاء صدقا عرضيا لا ذاتيا كصدق الانسان على كل واحد
من اجزائه وفيه بحث لان عدم صدق الكل على الاجزاء الخارجية
اظهر من ان يخفى واما على الاجزاء المحمولية فلما تقرر في مباحث
الكلية ان الماهية مساوية عن الامور الداخلة فيها بمعنى انها
ليست شيئا منها نعم يمكن حملها عليها بجعل الجزء عنوانا لما يصدق
هو عليه من الافراد كما ان صدق ذاتيا لا عرضيا وبالجملة الكل
خارج عن حقيقة كل من الاجزاء بلا صدق صادق على افرادها
بلا عروض ولعل ذلك من الاشتباه المفهوم بما صدق هو عليه
حيث اعتبر في العروض حال المفهوم وفي الصدق حال الافراد
ثم نقول يمكن ان يجاب عن اصل الدليل بوجه آخر غير ما هو المشهور
وهو ان الظاهر ان مرادهم بقولهم اجزاء الوجود غير وجودات انها
ليست عين الوجود كما تقرر في مباحث الماهية لا بمعنى ان الماهية مسلوبة
عنها وهي بمسلوبة عن الماهية فح ان اراد وا بقولهم فيكون الوجود
محض ما ليس بوجود السلب بمعنى انها ليست عين الوجود فمسلم
لزوم ذلك ولكن استحالته ممنوع وان اراد السلب بمعنى انها
ليست بموجودة فاستحالته مسلمة لكن لزوم كون الوجود
محض ما ليس بوجود بهذا المعنى غير مسلم التعليل الرابعة قد تقرر
ان الفاضل الشريف على ان جعل قولنا في الخارج ظرفا لا يستدعي
وجود ذلك الشيء في الخارج وتوسل بهذا الى جعل هذا القول
ظرفا للاتفاق في مقام كون الموصوف مع الصفة موجودا
خارجيا كقولك الجسم متصف بالسواد في الخارج ثم حكم بان قولنا زيد

زيد موجود في الخارج من قبيل زيد اعمى في الخارج فلا يلزم وجود الوجود
في الخارج مع اتصاف الموجودات بذلك في الخارج هذا حاصل
كلامه وفيه بحث وهو انه ان اراد به الحصول للغير فكونه خارجيا
يستدعي كون ظرفيه الصفة اولى لانها المحكوم عليه اولا عند ملاحظة
الحصول للغير وان اراد بالاتصاف نسبة قائمة بطرفي الموصوف
والصفة على السواء ولا يخفى ان الامر النسبي لا يوجد في الخارج
بل معنى كونه خارجيا كون ما صدق هو عليه من الطرفين موجودا
خارجيا ولا شك ان الامر النسبي لا يقوم باقل من شيئين وان اراد
بالاتصاف الخارجي كون ما ينزع منه تلك الصفة فقط موجودا
في الخارج فذلك صدق ~~على ما ذكر~~ معنى الصدق الخارجي لا معنى
الاتصاف في الخارج فان قلت فلعله اراد بالاتصاف معنى الصدق
والامشاحة في ذلك قلت نعم ما ذكرته لولا امتناع تصريحاته في الكتب
عن الحمل على ذلك اذ الخارج يكون اما ظرفا للموضوع فقط او للصدق
فقط اجراء لظرف موضوعه عليه ولا يصح جعله ظرفا لكليهما
في الصدق بخلاف الاتصاف حيث يجعل الخارج فيه ظرفا له
وللموضوع معا لا لواحد منهما فقط والفاضل المذكور جعله ظرفا
لكليهما فتعين ارادته مع الاتصاف عند من تحلى بالانصاف
ومن تفلسف تصفح مصنفاته وتتبع كلماته يستغني بما ذكرناه
ويؤمن بما قررناه ومصداق الفرق بين الصدق والاتصاف
ان قولنا في الخارج يمكن ان يجعل ظرفا لاربعة امور في قضية
واحدة للموضوع ومدار خارجية وجود افراد في الخارج

وللمحمول ومدار خارجية وجود مبدأ المحمول فيه وللاتصاف ومدار
خارجية وجود الطرفين فيه لان الاتصاف نسبة قائمة بهما
وكون النسبة خارجية لوجود المنتسبين فيه ولو كان
احدهما ذهنيا لكان النسبة المتأخرة عن الطرفين ذهنية
بالطريق الاولى لتأخرها عن الامور الموجودة في الذهن وتوقفها
عليه وللصدق ومداره خارجية اقتضاء الموجود في الخارج
الحمل اعم من ان يكون مبدأ المحمول خارجيا ايضا او ذهنيا
على ان الموجود في الخارج قد يكون منشأ لمفهومات غير موجودة
في الخارج فعلى هذا مدار كون الصدق خارجيا الى كون الحكم
على الموجود الخارجي ومدار كونه ذهنيا الى الحكم على الموجود
الذهني فقولك زيد اعمى في الخارج معناه يصدق العمى المعدوم
في الخارج على زيد حال كونه موجودا في الخارج لان زيدا متصف به
في الخارج وفي المقام مجال للكلام تركناه مخافة الابرام التعليم الخامس
المشهور بين المهندسين في الحركة الواقعة في مقولة الكيف واخواتها
ان يبقى في المحل فرد مخصوص منها والا فعند توارد الافراد
ان يبقى على كل فرد اكثر من آن يلزم السكون وان لم يبق عليه
اكثر من آن يلزم تتالي الآنات وان توارد على ذلك الفرد
انواع متخالفة بالشدة والضعف بناء على ان الذاتيات
لا يقبل التشكيك عندهم ولما كان بقاء الفرد مع توارد الانواع
خلاف ما يقتضيه الطباع جعل الفارابي تلك الانواع اعراضا
بالقوة ولا يخفى ان الوقوف على المرام في هذا المقام من

من مدارج فحص الافهام ومدالق اقدام الاوهام ولقد راجعت
فيه اناضل الآفاق فرجع طرفهم عن تحقيقه خسيرا واصبحت مطايا
عقولهم في حيز الحيرة اسيرا مع ان الامر فيه على طرف الثمام بتوفيق
الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
الذي استقر عليه الى طرائقه من غير رجوع لاشيء من الآفاق
سوا بقاء فرد من الموضوع بحفظ فرد من العرض فيه لكن لما توارد
على الموضوع بسبب القواسر الاستعدادات المتخالفة المترتبة
في نفس الامر على الانواع المتخالفة اوجب ذلك توارد
على ما يقتضيه تلك الاستعدادات من انواع الاعراض على
ذلك الفرد المحتوي من العرض ويعبر عن تلك الانواع بالحال
اللازم لشدة قبول محل الحال المقتضي للظهور عند الحس
او بالنقص اللازم لنقصان قبوله اياها الملزوم للخفاء عند الحس
ولا استحالة في تنافي قبول المعروضات لعوارضها آنا فآنا
حتى يندرج العوارض في مراتب الكمال والنقصان بحسب
قبول محالها مع بقاء فرد من العرض فيها ثم ان هذه الكمالات
او النقصانات المترتبة على الاستعدادات المذكورة وان
كانت متناهية في الخارج لامتناع وجود الامور الغير المتناهية
في الخارج بحصرها بين حاصرين لكنها غير متناهية فرضا
فلكل كمالين متمازيين فرضا منطبقين وصفا خارجا ناجزا
متناهية بالفعل لما مر وغير متناهية بالفرض لئلا يلزم انقطاع
الحركة واذ قد مر هو ان مراتب الكمالات انواع متخالفة

لزم الحكم بان تلك الانواع انما يمتاز بالقوة وهذا هو المراد الفارابي
من كونها انواعا بالقوة لا انها موجودة بالقوة
كما ذهب اليه كثير من الاوهام ولهذا
جعلوا البحث من المطالب
الصفات والله
الفاتح لعلمه
الابواب الحكيم
للصدق والصواب
منه المبدأ
واليه المآب
ثم الرسالة
بعون الله
الملك
الوهاب

هذه الرسالة لبيان المبدأ والمعاد لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العباد منه المبدأ واليه المعاد والصلوة على من
اضر عبشر الاجساد محمد خير من هدي الى طريق الرشاد وعلى
آله وصحبه والتابعين باحسان الى يوم التناد اما بعد
فهذه رسالة مترتبة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع
فيه من الخلاف بين السلف قال الترمذي في ابكار الافكار
ذهبت الفلاسفة والتناسخية وكثير من العقلاء المنع من ذلك
وذهب اهل الحق من الملل الاسلامية والمشرعين
الى وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون
بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة
بناء على اصولهم من وجوب الثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من
انكر الوجوب العقلي ولم يوجب الا اوجب
اعادته بعد السمع كالاشاعرة ومن تابعهم و
هو الحق اما انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه
مبني على القول بايجاب ثواب الطايع وعقاب

العاصي على الله تعالى وسيوضح كما سبق في التعديل والتجويز واما الوجوب
السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها
ورد السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل ورود السمع بها ما يعلم
بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء عليهم السلام
بالمعاد الجسماني في الشريعة طافحة بما ورد على لسان الرسول
المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة
على وقوع حشر الاجساد ونشرها وقال الامام في المحصل فان
قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول قد مر القول فيها
ايضا عليها ولا يفيد ما تمناه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه قوله
الانبياء عليهم السلام لم الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه السلام
قد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني وقال المحقق الطوسي
في تلخيصه اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد
فقال القائلون باعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد عليه السلام فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام
لم يذكر المعاد ولا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك
في كتب الانبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا وغيرهم وكذلك
اقرت اليهودية واما في الانجيل فقد ذكر ان الاجساد يصيرون كالملائكة
ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور
فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني

فخفي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين جزاء بما كانوا يعملون وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يحصر اكثره
مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
نسوي بنانه ايعدكم انكم اذا متم وكنتم عظاما ونخرا وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما
افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى وقال
الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتابه الموسوم بالمضنون به
على غير اهله عود النفوس الى الجسد بعد مفارقتها امر ممكن غير مستحيل
ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول
الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير البدن من النفس
تاثير فعل وتسخير ولا برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن
مستعدا مرة اخرى لقبول تاثيره وتسخيره بقي مما يتعجب من ضعفاء
العقول وسوء ذلك الاستعداد الانساني يحصل قليلا قليلا بالتدريج
من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لا يقبل
الاستعداد قبول التسخير ورفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممكن بالتدريج

في حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في الثاني والتوالد انما يكون بالتدريج
اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا يرى ان الفار الذي يتوالد
يكون بالتدريج وباجتماع الذكر والانثى وبعمل وسفار وان التولد الذي
منه يكون دفعة واحدة فانه لم يوجد قط مدر وتراب بعضه فار وبعضه
بالقوة قريب الى جنس الفار فكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من
العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالقوة
قريبة الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مادة وتدريج والشاة الثانية
تولدت من الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت وانخلقت بغرض بعض
صورها فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج
الخاص مرة اخرى وان نفس حدثت عنه حدوث ذلك المزاج ابتداء
فيعود بالتسخير والتعرف اليها بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب السفينة
غرقت السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة
ثم ترد تلك الاجزاء بعينها الى الهيئة الاولى وتعود تعود عاد اليها راكب
السفينة واجزاؤها وتصرف فيها كما شاء ولا يجب ان يستحق هذا الحشر وجمع
الاجزاء والمزاج الموجود نفس اخرى فان حدوث المزاج يستحق حدوث
نفس له اما عود المزاج الى الحالة الاولى لا يستحق الا عود النفس الى الحالة
الاولى واما تحقيق من ظن ان الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فظن ووهم
لا باعتبار بهما فمن قاس الانسان والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء
الارض واي مهندس استخرج بالمساحة ذلك الحد واما الاختلاف الراجع
الى ذلك في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة لما يمكثون في النعيم
خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون مليكة واهل النار يمكثون ازيد ثم يصيرون

شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون على صورة ما يموتون عليه فلا
يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون فنطق القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله
اول مرة كما قال فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وسؤال
ابراهيم عم لله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى وقول عزير عم اني يحيي هذه
الله بعد موتها فاماته الله مائة عام وملك اصحاب الكهف وقول الله تعالى
وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله حق دلائل على ان هذه النشأة
كائنة ممكنة يجب الايمان بها وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس
والانبياء صلوات الله عليهم يثبتون تلك بالبراهين والامثلة المحسوسة
والتعجب من النشأة الاولى اكثر من النشأة الاخرى الا ان النشأة
الاولى محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب الى هنا كلامه والظاهر
مما نقله من التورية المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكره
صاحب التلخيص المحصل واما الظن الذي رده فجنساه على ان الابدان
غير متناهية العدد على اصل الفلاسفة واجزاء الارض متناهية
فما ذكره لا يجدي نفعا في دفعه بل لا بد فيه من التمسك ببطلان
كون الابدان غير متناهية العدد فان العالم حادث عندنا وسيأتي تتمة
هذا الكلام باذن الله تعالى وقال الآمدي في ابكار الافكار بعد التفصيل
المشبع بذكر الايات والاحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني
والادلة السمعية في ذلك متسع لا يحوم به مع امكان ذلك في نفسه فلا
يجوز تركها من غير دليل لكن هل الاعادة للاجسام بايجاد بعد عدمها
او بتأليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف فيه والحق امكان كل واحد
من الامرين والسمع موجب للعلم بهما من غير تعيين وبتقدير ان يكون

ذا اعادة للاجسام بتأليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب اعادة
عين ما يتفق ومضى من التأليفات في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يؤلفها
بتأليف آخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها بتأليف آخر مصيرا
منه الى ان جواهر الاشخاص متماثلة وانما يتميز كل واحد من الآخر بتعينه
وتأليفه الخاص فاذا لم يعد ذلك التأليف الخاص به فذلك الشخص
لا يكون هو العائد بل غيره وهو محال مخالف لما ورد به السمع من حشر
الناس على صورهم ومذهب من عداه من اهل الحق ان كل واحد
من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من سمع وغيره وما قيل
من ان تعيين كل شخص انما هو بخصوص تأليفه لا غير ذلك بل جاز ان
يكون بلونه او بعرض آخر مع التأليف ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجوز
اعادة غير التأليف من الاعراض فما هو جوابه عن غير التأليف هو جوابه
هنا في التأليف وما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم ليس فيه
ما يدل على اعادة غيره ما يتفق من التأليف ولا مانع ان يكون الاعادة
بمثل ذلك التأليف لا بعينه فهل يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة
جواهر آخر زائدة عليها فذهب اليه ما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم
من وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وامتناع عقاب من لم يعصه وثواب من لم يطع وهو باطل بما استقصاه
في التعديل والتجديد والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك
جائز عقلا وواقع سمعا بدليل قوله عم ان سن الكافر يصير في النار
مثل احد وقوله عم يصير جلد الكافر في النار اربعين ذراعا بذراع الجبار
وهو ضرب بذراعان وما ذكر في ذلك مما يستحق الروايات به عند اهل النقل

فكثير غير قليل الى هنا كلامه قد تبين مما ذكره ان المتفق عليه عند اهل
الحق وقوع المعاد الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام
بالجمع بعد التفريق فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا منها على القطع
فقوله الامام الرازي في المحصل جميع المسلمين على المعاد يعني جميع الاجزاء
بعد افتراقها خلافا للفلاسفة ليس بذاك لما عرفت ان الوفاق والخلاف
في اصل المعاد لا في وصفه قال صاحب المواقف هل يعدم الله تعالى الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك
ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على
الاهلاك من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان
التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء آخر وجهه من صفاته المطلوبة
منه وزوال التاليف الذي يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق
كذلك وههنا توجيه آخر وهو ان الممكن لما كان في حد نفسه عاريا عن الوجود
فالهلاك بهذا المعنى لازم ذاته لا يزال ينفك عنه في حالتي وجوده وعدمه
ولذلك قال هالك ولم يقل يهلك قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا يزيد على خمسة ثبوت
ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة في ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
بثبوتهما معا وهو قول كثير المحققين كالحلبي وعليه صدر المحققين
القونوي رضي الله والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي وجمع من
قدماء المعتزلة والجم من متاخري الامامية وكثير من الصوفية
فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع

والمطيع والمعاقب والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة
والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق
لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
عدم ثبوت منهما وهذا قول قدماء من الفلاسفة الطبيعيين
التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يبين لي ان النفس هل المزاج الذي ينعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها ام هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد
الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان ههنا احتمالا آخر وهو القول بثبوت
احدهما والتوقف في الآخر وهذا في الحقيقة احتمالان آخران احدهما
القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في المعاد الجسماني وثانيهما
القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالاقوال
الممكنة تسعة لا خمسة كما توهم الفاضل المذكور قال ابن سينا
في النجاة ان يعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند
البعث وخيرات البدن وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم
وقد نطقت الشريعة الحقة التي اتانا نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه
وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك
بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبي وهو السعادة والشقاوة
الثابتان بالقياس التي للنفس وان كانت الاوهام منا يقصر عن تصورها
الآن لما توضحهم بالعلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى

الى تلك وان اعطوها فلا يستقلون في جنسية هذه السعادة التي
هي مقاربة الحق الاول الى هنا كلامه فان قلت اليس قولهم باستحالة
عدم تناهي الابعاد وقولهم بان النفوس الناطقة غير متناهية الزامهم
الانكار على معاد الجسماني اذ على وقد علم بلزام اجتماع الابدان الغير المتناهية
في الوجود اذ لابد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي الابعاد
قلت ذلك وهم سبق اليه بعض الفاضلين في هذا المقام واثبته في
القائد المعضدية وليس الامر كما توهمه فان حشر الاجساد اللازم على تقدير
وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب
والعاصي المستحق للعقاب لا يمنع حشر افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف
فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر
ولم يعتقد عليه الاجماع بل مختلف فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به من شرائط
الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في التجريد حيث قال والسمع
دل عليه ويتأول في المكلف بالتفريق وقال الشارح يعني لا اشكال
في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتأول العدم بتفريق الاجزاء وبنه الآمدي ايضا في كلامه المنقول
عن ابكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين والمكلف من
بلغ الحكم وتبلغ الملة اليه الحكم ولا خفاء في ان عدم جميع افراد البشر لا يستلزم
عدم تناهي المكلفين بينهم فلا يلزم من القولين المنقولين انكار
ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة وههنا امر آخر لا بد من التنبيه
عليه وهو ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجوده بدون ما لا وجود
لبدن الاول بعينه وقد ظهر هذا مما تقدم في تقرير القول الثالث وظاهر قوله

قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
مساعد له فلا يتوقف في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة على
صحة اعادة المعدوم بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام كما توهمه
القوم وصرح به الشريف الفاضل في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد
الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم بعينه عند من يقول باعدام الاجسام
دون من يقول بان فناؤها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض
كما يدل عليه قصة ابراهيم عم في احياء الطير ولا التجاه لما ذكر المنكرون
لمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار اما كول
جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله تعالى ذينك الانسانين بعينهما فتلك
الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما وهو محال
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او
او يعاد في احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه او لم معادا بجميع اجزائه والمقدر
خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه على توقف
المعاد الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له عليها
فمسئلة اعادة المعدوم ليست من مبادي مسئلة حشر الاجساد كما زعمه
صاحب المواقف حيث رتب رصد المعاد على مقاصد وجعل المقصد
الاول في اعادة المعدوم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقد
دربه فيه الآمدي في ابكار الافكار اصل المعاد على ثلاثة فصول
وجعل الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني في وجوب وقوع
المعاد الجسماني والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف
في جواز اعادة المعدوم عقلا فذهب الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين

الحسن البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب
كثير من المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة
ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتاً ووجوداً واختلفوا في اعادة
الاعراض فمنهم من منع منها وذهب الكرام الى جواز اعادتها مطلقاً
ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل يجوز
اعادتها في غير محالها او انه لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون
منهم انما هو جواز اعادتها في غير محالها واما المعتزلة القائلون بكون
المعدوم الممكن ذاتاً وان وجوده زائد على ذاته فانهم جوزوا اعادة
ما عدم وجوده لا ذاتاً ومنعوا اعادة المعدوم ذاتاً واما الاعراض فقد
اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها على اصولهم باقياً غير متولد واختلفوا
في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضاً في جواز اعادة الابقاءات
كالحركات والاصوات والارادات فذهب الاكثرين منهم الى المنع
من اعادتها وجوده الاقلون كالبلخي وغيره الى مخالفه ومن التفصيل
المنقول على اصل المعتزلة تبيين ما في قول الفاضل الشريف في
شرحه للمواقف وهي اي اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند مشايخ
المعتزلة ولكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته
المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان
الاعادة بالقصد فتدبر واما في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف
وشرحه المذكور انه لا يمتنع وجود الثاني لا لذاته ولا للوازمه
والا لم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل الممتنعات لانه مقتضى
ذاته او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان

ممكناً بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لو كان موجوداً حاصلاً
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز
ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده
مطلقاً قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته بل بحسب الاضافة الى
امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد من واحد لا يختلف
ابتداءً واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اي الوجوه
ان الابتداء والعاد وكذا الايجاد ان امكاناً ووجوباً وامتناعاً
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكناً في
زمان الابتداء وممتنعاً في زمان آخر كزمان الاعادة معللاً اي ذلك
الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقاً و
مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من
امتناع الوجود الثاني امتناع ما سواه منه وامتناع ذلك التغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللاً
بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود
في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الخاص ممتنعاً والمطلق او المغاير
واجباً وفيه اي وفي التجويز الثاني اللازم للتجويز مخالفة لبداهة
العقل حاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في
زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان تغير لان اقتضاء الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاك عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث

لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة
لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع بحدوثها
بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لاثبات الصانع بالاستدلال
عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغنائه والحوادث عنه والعجب
من صاحب المواقف ان جوز ابطلان في بحث ان الامكان لازم
لماهية الممكن من حيث قال ازلية الامكان ثابتة وهي غير الامكان
الازلية وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل في تقريره وذلك
لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير
مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري
لها ايضا واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاقل لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء دون
الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
هذا هو المسطور في كتب القوم الى هنا كلامه وقد تبين من
قوله لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
فساد ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا
في زمان ممتنعا في زمان اخر لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي

حكم على صاحب المواقف

من عبد الحسنات

حكم على صاحب المواقف ان الحق مع الشريف والانصاف

تي الى الوجوب الذاتي فكلام الفاضل الشارح ايضا لا يخلو من الاضطراب
والله اعلم بالصواب ومن دام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلبها
من رسالتنا المعمولة في تحقيق المسئلة المنقولة قال صاحب المواقف
والخصم يعني منكر جواز اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة ويلجئ
الاستدلال اخرى ويرد عليه انهم لا يدعون الضرورة في اصل الدعوى
بل يدعونها في مقدمة دليلية حيث يقولون ان اعادة المعدوم ممتنعة
اذ على وقوعه تقديره وقوعها يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم
باطل بالضرورة وانما ذكرناه ثابتا فعلى دفعه ومع نقل الامدي حيث
ذكر في ابكار الافكار وجوههم في مقام المعارضة لوجوهنا فمن
قال في شرح العقائد العضدية انهم يدعون البداهة ويقيمون الدلائل
التنبيهية لم يصب ثم قال صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تخلل
العدم بين الشيء ونفسه مح بالضرورة وقال الشارح الفاضل في
تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون مح الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى
هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود
متغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود
الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما
سواء كان موجودا زمانيا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر
ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل في الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود والعدم واذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد

وحكم على الفاضل الدوانى

بحيث زمانية على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء
غير مسموعة ولا يذهب عليك ان تمشية ما ذكره في مقام التعليل
والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود على الماهية ولا
اختصاص لما ذكره في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما نبهت
عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقايد في
تعليل المنكرين لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذن
لا يكون المعاد عين المبتدأ بل ان كان ولابد فهو مثله قال
سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر
بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك بصحيح
لان التعدد ينافي الوحدة وتماثل المعاد والمبدأ لا يقتضي اتحادهما
الى هنا كلامه والجواب السابق ذكره جواب عن هذا ايضا
ومنهم من دقق في رد الجواب المذكور وقال لا يخفى عليك
ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء
الاول متقدما على وجود الشيء واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم
العقل ببطلان تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم
ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا ولم يدر ان اللازم
في الدور هو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون
موجودا ابتداء وهو امر مستحيل بالبداهة سواء كان القبلية
ذاتية او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكر بل يلزم ان يعوده

وجود الشيء بعد ما زال عنه واستحالته غير ظاهرة وهل
المشاجرة الا فيه والله
اعلم بالصواب
واليه المرجع
والمآب
تمت

هذه الرسالة معنونة ببيان الواجب بالذات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار لا بالايجاب
والاضطرار والصلوة على النبي المختار محمد وآله وصحبه الاخيار
اما بعد فهذه رسالة في تحقيق مراد القائلين بان الواجب تعالى موجب
بالذات اعلم ان هذه المسئلة من امهات مطالب الحكمة ومعظم اصول
الفلسفة ومن له انتساب الى الحكمة وانتهاء الى الفلسفة لا بد له
من القول بذلك الاصل والا لا يكون له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة
الا الرسم فالفلاسفة الاسلاميون كالفارابي وابن سينا لا بد لهم
من الاعتراف بالاصل المذكور في الاعتقاديات وظاهره كفر صريح فيشكل
الجمع في حقهم بين وصفي الاسلام والفلسفة وايضا من الصوفية
المتشرعين من وافق الفلاسفة في الاصل المذكور على ما افصح
عنه الفاضل الجامي في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء
والمتكلمين والصوفية في ذات الله تعالى ولا شبهة في ان مدار الشريعة
على المعجزة وكونها تصديقا فعليا مبني ذلك على ان يكون خالقا مختارا

لا فاعلا بالاضطرار فالجمع بين الشرائع او نقول بذلك الاصل مشكل
وان شئت الوقوف على وجه انحلال هذا الاشكال فاستمع لما نتلو
عليك من المقام اقول وبالله التوفيق وبين ازمنة التحقيق للكلام
في ان ارباب الحكمة متوافقون واصحاب الفلاسفة متطابقون
على ان مبدا العالم موجب بالذات فلا حاجة في ذلك الى زيادة
بيان انما الشاك في تعيين مرادهم من هذا القول وتبيين
مرامهم من هذا الكلام فنحن نقول لا يخ ان يكون مرادهم
مما ذكر ان مبدا العالم مضطر في ايجاده بحيث لا يقدر على تركه
والاصح منه ذلك او يكون مرادهم ان يقال انه تع وان كان فاعل
بالمشية والاختيار لا بالكسر والاضطرار وانه قادر على ان
يفعل ويصح منه ترك الفعل الا انه لا يتركه البتة ولا ينفك
عن ذاته الفعل لا لاقتضاء ذاته حتى يلزم ان يكون مضطرا فيه اضطرار
النار والشمس في اليوم والاحراق والاضاءة والاشراق على
القائلين بتاثير الطبايع واستناد الآثار اليها بل لاقتضاء
الحكمة ايجاده وعلى هذا المعنى لا نقص في الايجاب ولا شين
ولا يكون القول به كفرا بخلاف المعنى الاول فانه نقصان بلا اشتباه
يجب تنزيه الله تع عنه وان القول به كفر باتفاق اهل الحال والعقل
والظاهر ان مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى الاخير
وان كان المشهور فيما بين خصمائهم من فوق المتكلمين والمنظور
في كتب اكثر المتاخرين هو المعنى الاول ولا يشهد لذلك انهم يذمون
الكمال في الايجاب ولا كمال فيه على المعنى الاول بل الكمال على المعنى الثاني

في كما لا يخفى على من تامل وانصف وبالتجنب عن التعسف اتصف
وعلى وفق ما ذكرنا صرح الفاضل المحقق نصير الدين الطوسي حيث
قال في تلخيص المحصل واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر
عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح
احد طرفيه على الآخر باتصاف وجود الارادة وعدمها والفلاسفة
لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة
يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك
والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما
وبقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة عليا خاصا
حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا انه لا يمكن بل يجب حصوله
بعد اجتماعهما لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الا الى
المعدوم والعلم به بديهي ولذلك قالوا وجوب الحدوث الى
هنا كلامه لنا دليل آخر على تعيين الثاني للارادة قاطع لعرق
الشبهة وهو انه لا شبهة في ان كل معلول ممكن العدم والا لكان
واجب الوجود هف ولا خلاف للفلاسفة في ان كل ممكن مقدور
له تع بناء على ان الامكان مصحح للمقدورية عندهم فثبت في الحكم
باتين المقدمتين ان عدم المعلول الاول مقدور له تع ولو كان
اقتضاء ذاتيا بحيث لا يمكن تخلفه عنه لما كان عدمه مقدورا له
واذا تقرر هذا فاتضح انهم لا يقولون بالايجاب على المعنى
المشهور المذكور في كتب الخصمين بل يقولون به على معنى آخر
لا يقال تخلف المعلول عن العلة الكافية في ايجاده ممتنع والا امتنع

ينافي المقدورية لانا نقول ذلك اذا كان اقتضاء العلة المعلول
ذاتيا واما اذا كان ارادتيا لا يكون الذات مقتضيا له ما لم يتعلق صفة
الارادة كالذي نحن فيه فلا امتناع في التخلف فان قلت لا يخ من
ان يقولوا بصحة الترك منه ام لا وعلى الاول يلزمهم ما الزمهم القائلون
بانه تعالى مختار بالموجب فهم ح يحتجون بالحجة التي عدلوا عليها في اثبات
مطلبهم هذا وذلك انهم قالوا ان المبدء الاول لو كان فاعلا بالقدرة
والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته بآخر مقدور له دون الآخر
افتقر الى مرجح ينتقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها
اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح آخر ويتسلسل ح
فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن من المؤثر
لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وتعلقت باحدهما من غير
مرجح فانه سد باب اثبات الصانع اذ ح يجوز ان يترجح وجود
الممكن من غير مرجح وهذه الحجة ينتهض عليهم لان مرادهما على صحة الفعل
والترك منه تعالى وعلم الثاني يتعين بان يكون مرادهم من القول المذكور
ما هو المشهور لا كما ذكره الشارح ولا يصح ما نقله عن تلخيص المحصل
قلت تحقيقا انهم يقولون بصحة الترك منه تعالى لكن لا في الواقع فبحسب
نفس الامر لانها مخالفة للحكمة وما يخالفها يمتنع صدوره عنه تعالى ووقوعه
في نفس الامر بل نظرا الى ذاته تعالى على معنى انه تعالى غير عاجز عن الترك بل
قادر عليه مضطر في الفعل ولا استحالة في ذلك بل لا بعد ايضا الا يرى
ان ما لم يتم استعداده لا يمكن ان يوجد ويدخل تحت قدرته بالفعل لا انه
لا يصح ان يصدر عنه اصلا حتى يكون ذلك لقصوره وعجزه من جانبه بل

بل لانه غير قابل للفعل وفيض الوجود بعد فالفيضان من جانبه
ونظير هذا القول في الابتناء على صحة الترك نظرا اليه تعالى دون الواقع
قول اهل الحق منا ومنهم ان الممكنات كلها داخلة تحت قدرته تعالى
على معنى انه ما من ممكن من الممكنات الا وهو تعالى قادر على ان يخرجه
من العدم الى الوجود ومع ذلك لا يمكن ان يخرج كلها الى الوجود
بحيث لا يبقى شيء منها في الشقوة على تقدير في موطنه فالممكن لا
كلها يصح ان يصدر عنه تعالى نظرا الى قدرته ولا يصح نظرا الى الواقع
ونفس الامر لما فيه من الاستحالة الامام الرازي في المطالب
العالية قال اهل الملل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو
القادر او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم
يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا
القادر هو الذي ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي
المختلفة هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر والموجب
وقالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تاثيره على سبيل
الصحة مشكل ثم ذكر في بيان وجه الاشكال حججا حاصل الحجة الاولى
وهي ان كل شيء يفرض مؤثرا في اثر اما ان كل ما لا بد منه في كونه
مؤثرا في ذلك الاثر حاضرا او لا يكون مجموع تلك الامور حاضرا
فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه ضرورة ان المعلول
يجب وجوده عند حصول جميع ما لا بد في وجوده فان كان الثاني
امتنع صدور الاثر عنه ضرورة انتفاء كل جزء من جملة ما يتوقف
عليه وجود المعلول علة مستقلة لعدمه فيجب عدمه على تقدير

حصول جميع ما لابد منه في وجوده واذا وجب عدمه يمتنع وجوده واذا
كان لا حال اجرى هاتين الحالتين وثبت ان الحاصل في احديهما
الوجوب والحاصل في الاخرى هو الامتناع فظهر ان التاثير على سبيل
الصحة والجواز لا يقبله العقل ثم قال واعلم ان المتكلمين لهم
في هذا المقام قولان ان منهم من سلم الرجحان بدون المرجح محال
الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان
تلك الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان
بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع وضربوا لذلك امثلة منها المخير
بين مشرب القدحين ومنها المخير بين اكل الرغيفين ومنها الهارب
من السبع اذا وصل الى شعبة الطريقين فانه يختار احدهما دون الآخر
لا بمرجح قالوا ولا بد هنا من الاعتراف بامكان ان يصدر عن القادر
احد مقدوريه دون الآخر لا بمرجح اذ لو اقتضاه على انضمام المرجح
اليه وقد ثبت ان عند انضمام المرجح اليه يصير واجب الوقوع فح
يلزم اما لا يبقى فرق بين الموجب والقادر لكن العلم بهذا الفرق ضروري
فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح الى هنا كلامه فقد تلخص لنا من هذا التفصيل امران
احدهما ان الايجاب المنافي للقدرة لا يلزم ان يكون ناشيا عن ذات الفاعل
مستندا اليه وحده وهذا يشهد لما قدمناه من الايجاب اثبته الحكماء
في المبدء الاول استناده الى الحكمة لا الى ذاته تع ان قولهم
بانه موجب قادر لا مختار لانه واجب بالذات كما هو الظاهر من تاويد
القدم بل لانه فاعل وحق كل فاعل ان يكون كذلك الفاعل اذ يمكن

ان يمكنا المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما الفلاسفة فلم
يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته فان فاعليته ليس كفاعلية المختار من
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية
يعني ان قدرته ليست صفة من جهة بفعله وتركه وان ارادته
ليست صفة مخصصة لاحد مقدوريه على الآخر بالوقوع بل
كل منهما عين ذاته على معنى ان ذاته من حيث انها موثرة على
وفق مشيته في الممكنات قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد
المقدورين المتساويين على الآخر اختيار ومن صاحب الشفاء
زعم ان مراده ان يقال انه تع قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل
والترك على ما يقول به المتكلمون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم
يفعل وهذا المعنى المتفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى مشيته الفعل لازمة لذاته تع فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية يمتنع صدقه
وكلتا الشرطيتين صادقتان في الباري تع لان صدق الشرطية
لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق احدهما فقد مر كلام ذلك
آنفا قبل تغيير معناه ونزل مرامه على غير معناه ثم انه اخطاء
في زعمه قيام الخلاف بين الفريقين في ثبوت القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك لله تع لما عرفت فيما تقدم ان الفلاسفة يخالفون
المتكلمين فيه ثم ان ما ذكره نفيا واثباتا معنى القادر وحده عند
الطائفتين لا معنى مجموع القادر والمختار كما توهم ذلك الناظم

وقد سبقه الى هذا الوهم الفاضل الشريف حيث قال في بحث
الاجسام من الحواشي التي علقها على شرح التجريد ان الاختيار بمعنى
كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ثابت له تع فانه صريح
في عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان ما ذكره معنى القدرة
وانت ما عرفت مراد الفلاسفة من الايجاب ووقفت على عدم خلافهم
في القدرة بمعنى الصحة والترك فقد تحققت ان الزاعم المذكور في قوله
وهب ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تع
قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء
منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وتع صحيح الفعل انما هو
بارادته وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تع موجب بالذات
لا بمعنى ان فاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كاحراق
النار واشراق الشمس بل على معنى انه تع تام في فاعلية فيجب
منه تام الاستعداد للوجود من غير انبعاث طلب وقصد مع علمه
لمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم
من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تع قادرا مختارا
فانه الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل مع جامع القدرة
والارادة او لا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنة القدرة
الارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون
الى انه يجب تاخر الفعل عنها لوجوب عدم الفعل قبل ما يقصد اليه
والا يلزم طلب حصول الحاصل ليس بشيء وبل الخلاف ثابت بيننا وبينهم
في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثيل نظام جميع

جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم تع مع اوقات المرتبة الغير
الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من
تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضة
اصلا وهو التمثيل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة
ونحن نقول بصحة الترك والفعل وعدم لزوم الافاضة والصدور
بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه ترك نقص لا يليق بجناب
كبريائه والعجب انه صنف كتابا في تهافت الفلاسفة وصدره بهذه
المسئلة وخاض فيها قبل تحقق مقالتهم فيها واعجب منه انه يقرر
مراد الفاضل الطوسي على خلاف ما صرح به نفسه في شرحه للاشارات
في تلخيصه المحصل ثم ان الكلام المنقول آنفا محتوية على وجوه
الخلل منها ان الظاهر منه ان لا يكون خلافا بين ارباب الشرايع
والملل من اهل الاسلام وغيرهم في هذا المطلب بل يكون
الكل متفقة فيه على مخالفة الفلاسفة وقد نبهت فيما تقدم
على ان الصوفية المتشرعين مع الفلاسفة في هذا المطلب
وقد وقفه في هذا الوهم الفاضل الشريف فانه قال في شرحه للمواقف
والى هذا اي الى انه تع قادر منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ذهب المليون كلهم ومنها ان
معنى ايجاب شيء لشيء آخر هو اقتضاؤه اياه على وجه لا يمكن تخلف
الثاني عن الاول كاقتضاء الشمس للاشراق على رأي الفلاسفة
وهم على ما زعمه ذلك الزاعم لما ذهبوا الى اثبات الايجاب بالمعنى المذكور

في مبدإ العالم لزمهم القول بان فاعليته كفاعلية المضطرين من ذوي
الطبايع الجسمانية فيما يرجع اليه الفاعل من معنى التاثير والايجاب
وفارقها من حيث ان فاعليته مقارنة للشعور والعقل والعلم دون
فاعليتها ولا تاثير لهذا الفرق بين الايجابين فلا وجه لقوله وقالوا
انه تع موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين ومنها انه
يرد على قوله بل بمعنى انه تام في فاعليته اي ان الايجاب بهذا المعنى
لا ينكره اهل الحق على ما ذكره الشريف الفاضل في حواشي التجريد
حيث قال ان القول بتوقف المعلوم على تحقق الاستعداد لا ينافي
القول بالفاعل المختار لجواز ان يكون ان تع قد فاعليا على كونه
كونه حقيقيا جاز ان لا يكون مفضيا الى وجوب الفيض بل الى ترجح
وعلى تقديره افضائه اليه جاز ان لا يكون الاستعداد المفضي الى
وجوب الفيض مستندا الى اختياره وبذلك يندفع ما قيل ان المباحث
المذكورة ههنا انما تمشي على قاعدة الايجاب دون قاعدة الاختيار
الى هنا كلامه ومنها ان موجب قوله مع الادوات المرتبة الغير
المتناهية هو ان يكون كل موجود ممكن مادي كان او مجرد زمانيا
واقعا فيه او في ظرفه وليس كذلك فان من الموجودات الممكنة ما لا
تعلق له الى الزمان اصلا كالعقول المجردة على اصولهم ومنها العدول
عن العبارة الصحيحة في قوله بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع
القدرة والارادة فان الصواب ان يقال هل يجب مقارنته
للقدرة والارادة اذ لا خلاف في جواز مجامعته للقدرة والارادة
انما الخلاف في وجوب تلك المجامعة ومنها في تعليله القايل لامتناع

تخلف المعلول عن القصور اذ لم يثبت بعد ان تعلق الارادة بالمعلول
جزء اخير من العلة التامة فالوجه ان يقال في التعليل لامتناع تخلف
مراده تع عن تعلق الارادة لاستلزام العجز ومنها انه استدل بقوله فانهم
يقولون ان تمثيل نظام جميع الموجودات الى على انهم لا يقولون بمعنى
صحة الفعل والترك ومبنى ذلك الاستدلال على ان يكون ذاته تع
عندهم مقتضيا للتمثيل المذكور وان يكون ذلك التمثيل مقتضيا
لافاضة هذا النظام مقتضى الذات بالواسطة المستندة اليه فلا
يصح انفكاكه عنه لافضائه كما لا يصح انفكاك الاحراق اياه انفكاكا
تاما عن النار لاقتضائه اياه بواسطة اقتضاء التسخين اقتضاء
تاما ولا صحة لذلك المبنى لان موجبه ان يكون لانهم لا يقولون بكون
التمثيل المذكور المسمى بالعناية الازلية موجبا لفيضان التمثيل
عنه تع ايجابا تاما بل يقولون انه مرجح اقتضائه تع اياه على عدم
اقتضائه فهو بمنزلة الداعي في الفاعل بالاختيار ههنا وافصح عن
ذلك صاحب المواقف حيث قال في مقصد انه مريد قال الحكماء
ارادته تع نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية بل الظاهر من سياق
كلامهم انهم يجعلون التمثيل المذكور مرجحا لصدور العالم على هذا
الوجه المخصوص على سائر الوجوه الممكنة قال الكاتبي في شرح الملخص
اختلفوا في معنى عناية الله تع فذهبت الفلاسفة الى انها عبارة
عن علمه تع بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون واقعا على
الوجه الاكمل الاتم وعلم بهذا المعنى سبب لفيضان العالم على ذلك
النظام من الله تع فاذن هذا العلم هو العناية انتهى كلامه ولا يذهب

عليك انه لو لم يكن ان يصدر العالم عن الله تعالى على وجه آخر لم يحتج الى
صدوره على هذا الوجه وهذا كالنص منهم بانه تعالى قادر على ايجاد
العالم على كل من الوجوه الممكنة به لا من الآخر وفي الحواشي الشريفية
المعلقة على شرح المطالع ومن تلك الجملة قولهم ان جميع الممكنات
من حيث هي بانسها قابلة للوجود وكما لاتها على انحاء مختلفة
ووجوه الا ان بعض تلك الوجوه ابلغ نظاما واحسن انتظاما
للكل من حيث كل فهي من حيث قبولها لذلك الوجه الاكمل
اشد للمبدأ الكامل من جميع الجهات فاستحقت ان يقتضي عليها
ذلك الوجه الابلغ الاحسن اعني النظام المشاهد الواقع ولنا فيه
بحث وهو ان مبنى هذا الكلام هو ان مجموع الممكنات الداخلة تحت
الوجود يمكن ان يدخله في الوجود على انحاء شتى ووجوه مختلفة
في محل المنع وذلك ان اثبات امكان دخول كل منها تحت الوجود
في الجملة ولا يلزم منه امكان دخول الكل تحت الوجود على وجه
شتى فان العقل لا ينقبض عن احتمال ان يكون الممكن دخول
الكل تحت الوجود بوجه معين ويكون سائر الوجوه غير ممكنة
لوجود المانع فيها الا يرى ان دخول مجموع العلة والمعلول
لا يمكن الا بنحو واحد وهو ان يكون العلة متقدمة عليه غير مقترنة
بما يضاده في الوجود وسائر الانحاء المتصورة كدخولها في
الوجود وهي متأخرة عنه او مقارنة له زمانا وذاتا او مقترنة
بما يضاده ويمنعه عن الوجوه الممكنة فلم لا يجوز ان يكون الحال
في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كذلك و ان

ان الكلام من الفريقين انما ذهب في حق المبدأ الاول من اثبات الايجاب
ونفيه لزعمهم ان الكمال فيما ذهبوا اليه فعلى هذا يشكل قول المتكلمين
بالايجاب في الصفات قال الفاضل الشريف ان تأثيره تعالى في الصفات
اذا كان بايجاب يلزم ان يكون الواجب موجبا بالذات فلا يكون الايجاب
نقصا فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى
ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكل جدا ويخف
تعقل للمتكلمين ان يقولوا في حق الاشكال ان ايجاب الصفات
مرجعه الى استحالة خلوه تعالى من صفات الكمال ولا شك في انه
كمال ينجبر به ما في عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان
ورد عليه بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه الى استحالة
انفكاكه عنه تعالى واضطراره في النفع للغير ولا كمال فيه فظهرت جهة
نقصان من حيث انه لا يقدر على الترك ويضطر على الفعل غير منجبرة
ان الايجاب بالمعنى الذي ذكرناه وقلنا ان مراد الفلاسفة
من قولهم ان المبدأ الاول موجب بالذات الموجب بهذا المعنى
ليس ببعيد عن الوجوب على الله تعالى الذي اثبته المعتزلة فانهم يقولون
على ما نقله الفاضل الطوسي عليه الرحمة في تلخيص المحصل ان القادر
العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ومنافاة ومنزه الضرورة عندهم
حكم العقل بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها وهذا الحكم لا يخرج بعض
الاشياء عن تحت قدرته كما ان منافاة ما اثبته الحكماء من معنى الايجاب
موافقة بعض الوجوه للحكمة ومخالفة الآخرين لها وهذا لا يخرج بعض
تلك الوجوه عن تحت قدرته تعالى فليس الفرق بين المذهبين من حيث

ان الثابت على المذهب الاول الوجوب على الله تع وعلى المذهب الثاني
الوجوب عن الله تع كما هو المشهور المذكور في كتب المتأخرين وقد افصح
عنه الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال انه تع الحاكم فيحكم بما يريد
ويفعل ما يشاء ولا وجوب عليه عنه لان الثابت على المذهب الثاني
ايضا ليس الوجوب عن الله تع ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا علينا
ان نذكر اصل الاعتزال فيما تقدم من المقال قال الامام في المطالب
العالية الفصل العاشر في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي الى ما يكون
داعية الحاجة والى ما يكون داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم
هو اللايق باصول المعتزلة وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم في علوم
الالهيات فنقول قد بينا انه لا معنى للحكمة والمصلحة والمراد اللذة
والسرور وما يكون مؤديا اليهما او الى احدهما فنقول العلم بكون الفعل
منفعة انما يدعوه الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه او الى غيره والاول
هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان فههنا الداعي الى الفعل
المجرد كونه في نفسه حسنا الداعي الى تركه مجرد كونه قبيحا فداعية الحاجة
اعتبار صفة الفاعل وهو كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية
الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار صفة الفاعل واعني
باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او كونه في نفسه قبيحا ثم قال
حكم هذين القسمين مختلف لان قبيحه يدعوه على الترك على سبيل
الجزم ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعوه الفعل من غير وجوب
ثم ان الاتصاف الى حسنه وجه يقتضي ان يكون فعله من تركه صار هذا
الداعي اقوى لكنه لا يبلغ الوجوب فان الاتصاف اليه مما يقتضي الوجوب

ب صار في غاية القوة لا ان صار بحيث لا يجوز في الفعل تركه الى هنا كلامه
واذا عرفت اصلهم على هذا التفصيل فقد وقفت على ما في المواقف
وشرحه حيث قال واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم
امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الايجاب لينفيه الانبياء وعليهم
السلام فانا نعلم بالضرورة ان الناس مع اقرب الى الطاعة وابعد
عن المعصية فيقال لهم عن هذه المعصية هذا الدليل الذي تمسكتم به
في وجوب اللطف ينتقض بامور لا يحصل فانا نعلم انه لو كان في
عصر النبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان
حكام الاطراف مجتهدين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل
تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا والثاني من الامور التي اوجبوها
الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تع بالطاعة فالاخلاف
قبيح فقد امتنع عليه تع واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان واجبا
الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا منها فان
في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها فيقال
لهم العقاب حقه والاسقاط فضله فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز المرجوح
ضعيف جدا الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا
فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا
يخلق مع انه مخلوق فلم يراعه في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح

واجبا عليه تؤمن الخلل حيث كان مبناه عليه على عدم الفرق
مراتب القبيح بان يكون كل ما هو حسن يجب ان يفعله وكل ما هو
قبيح يجب ان يتركه وقد عرفت انهم لا يقولون به وفي المطالب
العالية للامام قال العلم نفرض امراة كان لها ثلثة اولاد واحد
منهم مات في كبره وكان مؤمنا يقينا والثاني مات في كبره وكان
كافرا فاسقا والثالث مات في صغره فسألوا عن الهائي رئيس
المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد ففي اعلى الجنة واما الفاسق
ففي درجات النار واما الصغير فمن اهل السلامة فقال السائل
ان اراد ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع الذي
اضيه المؤمن الزاهد هل يمكن فيه منه فقال الجبائي لا لانه يقال
ان اخاك انما وصل الى ذلك الدرجات بسبب في هذه ولم يحصل
لك ذلك فكيف يصل اليه فقال السائل لو قال ذلك الصبي
الهي ليس الذنب مني لانك اميتني قبل البلوغ بل كان الواجب
عليك ان تمهلني حتى اذا بلغت اتيت بالطاعات الكثيرة مثل
ما اتى به الاخ الزاهد فقال الجبائي ان الله تعالى يقول كنت
اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار فراعيت
مصلحتك وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار
فقال السائل فلو ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت
من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ لكفر ويستحق العقاب فكذلك
علمت من حالي ان الامر كذلك فلم رعيت مصلحته ولم رعيت
مصلحتي فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع الجبائي وعجز عن

عن الجواب وان ابا الحسين البصري بعد ادوار اورد هذه المناظرة
في كتاب العزر وقال نحن نبني في هذه المسئلة هذه الاجوبة ولاصحابنا
في الجواب عن ذلك طريقان اما لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه يقول
ان الله تعالى يقول للمؤمن والكافر كلفتكما والمقصود من ذلك التكليف
التعريض للمنافع العظيمة فهذا الزاهد اختار الاختيار ففاز بالنجاة
وهذا الكافر اساء الاختيار فدقع بالعذاب فاذا قال الطفل فهلا
كلفتني فيقول الله تعالى هذا التكليف تفضل وليس يجب اذا تفضلت
على احد ان افضل على كل احد لان للمتفضل ان يتفضل له ولا يتفضل
والزامك ايها الصبي ان اتفضل عليك غير لازم وليس للكافر مثلا
امتني لانا لم نعلم انه يجب احترام الطفل لاجل انه علم لكفر فيلزم
احترام كل من يكفر لانه ليس يلزمه التفضيل ولا يجب اذا لم يتفضل
على الطفل بالتكليف ان لا يتفضل على غيره لما ذكرنا ان ترك التفضيل
في حق واحد لا يوجب تركه في حق غيره فظهر ان مع هذا الجواب
لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب الاصلح في الآخرة فانه
يقول انما كلف الكافر من لانه علم انه مؤمن ويصل الى الصواب
وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين واما الطفل فانه
لو بلغ وكلف لكان ذلك مفسدة لحق بعض المكلفين فظهر الفرق
وهذا تمام ما اراده ابو الحسين البصري في كتاب العزر الى هنا كلامه
وبهذا التفصيل تبين ان ما نقل عن الاشعري في الالزام الى على الجبائي
واسكاته ليس مما يغني بالقلم على قاعدتهم القائلة بوجوب الاصلح
على الله تعالى كما زعم صاحب المواقف ثم انه يجب في تقرير جواب

جواب الجبائي حيث قال ثواب بالجنة ثم قال فاصلح فادخل الجنة
لان مبناه على ان لا يدخل الجنة من الاثواب له ولا صحة
عندهم لانهم لا يقولون بمصير له الى غير الجنة
والنار وان قالوا بالواسطة
بين الكفر والايمان
وقد وتة دركن الخلل
في تقرير الامام
كان يخفى على المتأمل
والله اعلم
بالصواب
واليه المرجع
والمآب

[illegible]

~~[illegible] رسالة [illegible] له ابيات ابو الحسن [illegible]~~

~~بسم الله الرحمن الرحيم~~

~~الحمد لله الذي كرم آدم عليه وافضل نسله بفضل احسانه والصلوة~~
~~على من خصه الله بطهارة النسب وحفظ آبائه عن الدنس تعظيما~~
~~لشانه وجعل قرنه خير القرون وفيه كل اهل من اصوله خير زمانه~~
~~كما ورد في حديث اورده البخاري عليه رحمة الباري في صحيحه فهم~~
~~بهذه العبارة بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا حتى كنت في~~

112.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احسن كل مصنوع والقن كل شيء والصلوة على محمد
المبعوث من اشرف قبيلة وافضل حي المنعوت بالفضل على كل حي
اما بعد فهذه رسالة معمولة في بيان سر عدم نسبة الشر الى الله تعالى
ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ثبت في صحيح مسلم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعاء الاستفتاح
لبيك وسعديك والخير في يديك والشر ليس اليك اليد مجاز
عن القوة المتصرفة ولا يخفى وجه التجوز على من له قدم راسخ في علم
وتثنيتها باعتبار تنوع التصرف في العالمين عالم الشهادة المسمى
بعالم الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومن ههنا اتضح
وجه قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي على قراءة
التثنية لما خلقته ذا حظ من عالمي الملك والملكوت وفيه اشارة
الى جهة فضل آدم عليه السلام على المامورين بالسجود له من لاحظ لهم
من احد العالمين المذكورين واما قال الشر ليس اليك ولم يقل
والشر ليس منك لان وجوده منه ضرورة انه لا يوجد الا هو
الا انه ليس شرا بالنسبة اليه تعالى واما ذلك بالنسبة الى غيره
والاضافة الى ما سواه وعلى هذا ورد قوله تعالى بيدك الخير
انك على كل شيء قدير والشر بل خص الخير بالذكر في مقام النسبة اليه
تعالى وذكر الشيء العام للشر ايضا في بيان تناول قدرته لماله

صلاحية المقدورية وتحقيق هذا الكلام ان الله تعالى خالق كل شيء فهو
الخالق للعباد وما صدر عنهم ظهر منهم من الافعال والاقوال والعبد اذا فعل
القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء والرب تعالى هو الذي
جعله فاعلا لذلك وهذا الجعل منه سبحانه وتعالى عدل وحكمة وصواب
فجعله فاعلا خير وحسن والمفعول شر وقبيح فهو سبحانه بهذا
الجعل قد وضع الشيء موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي
نحمد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه منه اي من العبد
عيبا ونقصا وشرا وهذا امر معقول في الشاهد فان الصانع الخبير
اذا اخذ الخشبة العوجاء والحجر المكسور واللبنة الناقصة فوضع في
ذلك في موضع يليق به وبحسبه كان ذلك منه عدلا وصوابا يمدح
به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل ومن وضع
الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك حكمة وعدلا
وصوابا يمدح به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل
ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك
حكمة وعدلا وصوابا واما السفه والظلم ان يضعها في غير
موضعها ومحلها اللائق بها من وضع العمامة على الراس والنعل
في الرجل والكحل في العين والزبالة في الكناسة فقد وضع الشيء
في موضعه ولم يظلم النعل والزبالة ازيد محلها وبهذا التفصيل انكشف
الحجاب عن وجه الصواب الذي ذكرناه في تفسير قوله تعالى ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك حيث قلنا قال قلت
السيئة من الله تعالى عز وجل خلقا كالحسنة والحسنة من العبد كسبا

كالسيئة فما وجه الفرق من الله تعالى قلت ان السيئة من حيث
انها سيئة لا نسبة لها الى الله تعالى وقد ورد في الخبر ان ادريس
عليه السلام قال الله تعالى هو محمود في جميع فعاله حاشاك حاشاك
يا روحي فداك من فعل قبيح ينافي وجهك الحسنا واذا عرفت ان
الشر من حيث انه شر لا نسبة له اليه تعالى فقد وقعت على سر
دقيق لم يتنبه له المفسرون في قوله تعالى حكاية عن نفر من الجن انا
لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا اجيب
انى عند ذكر ارادة الخير الشر بصيغة المجهول صارفا نسبتها عن الله تعالى
وعند ذكر ارادة الخير بصيغة المعلوم مصرحا نسبتها اليه تعالى والحكم
ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور
القبيحة ليس قبيحا بل يدل على كمال حذاقة المصور وغاية مهارته في
صنعته وتحقيق هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجبها اتقان الصنع
لا اتقان الخلق على ما نبه عليه في قوله صنع الله الذي اتقن
كل شيء اي احكم صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ما تخلخلت وصارت
كالعهن المنفوش كما هو المذكور في سياق الكلام دل على كمال الاتقان
من جهة الصنع وهو تركيب الصورة في المادة وهذا الاتقان ينتظم
كل شيء قويا كان تركيبه كالنخل او ضعيفا كالنحل ولم يتنبه له
من قال في تفسيره احكم خلقه وسواه على ما ينبغي كذلك موجبها اتقان
الخلق لا احسان المخلوق ولهذا قال الله تعالى احسن كل شيء خلقه
اي لم يقتصر على قوله احسن كل شيء بل زاد عليه قوله الخلق فان في
زيادة حرف الجر من المخلوق الى الخلق وله ايضا نفي التفاوت عن خلقه

في قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فخلقه وتصور الصانع انما يلزم
من القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كمال ولقد اشار
الى هذا الشيخ المحقق محيي الدين العربي قدس سره العزيز لا تنكر
الباطل في طرزه فانه بعض كمالاته وقال بعض العارفين قدس سرهم
على لسان النفس فصور صانع ٭ در بدى صنعت نه در صنع بد
زشتى خط زشتى نقاش نيست ٭ قوت نقاش باشد انكه او
هم تواند زشت كردن هم نكو ٭ قال الله تبارك وتعالى ولو شئنا
لاتينا كل نفس هداها اي لهديناها الى طريق النجاة من النار في دار
القرار ولكن حق القول مني اي ثبت قضائي على المقتضى الحكمة اللهية
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين لان جهنم مرتبة من مراتب
الوجود فلا يجوز في الحكمة تعطيلها وابقاؤها في كتم العدم والحق الذي
انواره تلوح من كوة التحقيق بقوة التوفيق ان فيض الوجود من
منبع الجود فايض على الهيئة الممكنة حسب ما تسعه وتقبله وكما ان
المنعم في النشأتين ممكن فكذلك المعذب فيهما ممكن والمنعم في
احديهما دون الاخرى ممكن وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع
فان يده ملآن بالخير والكمال وخزائنه مملوة بنفائس جواهر الجود والافضال
فلابد ان يوجد جميع الاقسام الممكنة واصل هذا ان الصفات اللهية
باسرها تقتضي الظهور في مظاهر الاكوان والبروز في مجالي الاعيان
وكما ان الاسماء اللهية الجمالية تقتضي البروز وتأبى الاستتار فكذلك
الاسماء الجلالية تستدعي الظهور واظهار الاثار فكما ان اسم الهادي
المعز يتجلى في مجالي نشأة المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل

المنع

الذي يظهر في مظاهر نشأة المشركين والكفار واعتبر في هذا في
سائر الاسماء والصفات تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة
وتستنشق شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بان هذا لم صار
مظهرا لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه
لو كان هذا مظهرا لذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم هذا اليه
واذا عرفت هذا فقد انكشف لذلك وجه ما ورد في الحديث
الصحيح الالهي من قوله عليه السلم فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى ومن
وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه ووقفت على معنى قوله تعالى
ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون وذلك
انه تعالى لما ذكر الصمم والعمى الذين يدلان على عدم استعداد الادراك
اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه لبعض فسلب
الظلم عن ذاته تعالى لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لعدم
امكان ما هو اجود منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهويته
فكان عينه مقتضيا له في مرتبة من مراتب الامكان كما لا يمكن للحمار
مع حماريته استعداد الادراك الانساني وكان عينه مبتدعا
لما هو عليه من الاستعداد الحماري ولا يطلب منه وراء ما في استعداده
فلا ظلم هذا اذا لم يكن في الاصل واما اذا كان فيه ثم بطل برسوخ الهيئات
المظلمة فلا كلام فيه وكلاهما ظالم لنفسه اما الثاني فظاهر واما
الاول فلقصوره في درجات الامكان ونقصانه بالاضافة الى ما فوقه
كقصور الحمار مثلا عن الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه
فانه في حد نفسه ليس بقاصر ولا ناقص الى ما اشار اليه بعض الكاملين في

في النظم الفارسي ٭ هر ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت ٭ اوس بر نظر پاك خطا پوش نداد ٭
نفي الخطاء عن الصنع واصاب على ما مر بيانه واثبته في المصنوع ثم اشار
بالاستتار الى وجه انتفائه عنه ايضا بنوع من الاعتبار واما في
شرح البيت المذكور رسالة مفردة اوردنا فيها تفصيل الوجه المذكور
واما الذي ذهب اليه اساطين الحكمة وسلاطين المعرفة من ان الخير
يصدر عنه تعالى بالذات والشر بالعرض لما بينهما من الارتباط كما
بين الجوهر والعرض وقد لوح الى هذا المقال من قال الغث لا يخلو من
يعني ما نزل في وقته من قطار الامطار مع ما فيه من قضاء الاقطار
لا يخلو عن الاخطار في بعض الاقطار ٭ ومعنى الكلام ان الخير الكلي والنفع
العام المقصودان بالذات لا يتركان لشر جزئي وضرر خاص لا بد
ان يفعلا بالعرض فان قوام العالم بالنظام المحكم لا بد من ظهور الشرور
وصدور الآلام وهذا لا ينافي في الحكمة فان الطبيب الحاذق قد يستعمل
السم في ازالة المرض ٭ قال مولانا قدس سره العزيز ورحمه الله ٭
شركه شر زد از ميان كائنات ٭ بر مثال جوب دان اندر نبات ٭
فله ايضا وجه معقول الا ان ما قدمناه ادق ٭ وبالقبول احق ٭ ولشأنه
تعالى ومقتضى الحكمة البق واوفق ٭ كما لا يخفى على من تأمل فيهما وانصف ٭
والتجنب عن التعسف والتعصب انصف ٭ والله تعالى اعلم واحكم

٭ تمت الرسالة الشريفة المتعلقة بسر ٭
٭ عدم نسبة الشر الى الله تعالى ٭
٭ لابن الكمال الوزير ٭
٭ قدس سره العزيز ٭
٭ م ٭

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه والثناء على خليفته في ارضه اللهم
ارض عنه وارضه اما بعد فان المسئلة النائرة في البلاد الدائرة على
السن العباد وهي مسئلة دخول ولد البنت في الموقوف على اولاد
الاولاد قد ذكرت في حضرة من نضر رياض العلم بحسن تربيته وفاض
حياض الشرع بامداد تقويته استخرج طبعه الغواص غرر بحار العلوم
ودرر دقائق المسائل وفك كفيه عن نهر سائل وكف كفيه عن نهر
السائل وهو حضرة السلطان خليفة الرحمن صاحب الزمان
ناصب راية الامن والامان المستغني عن التوصيف والتعريف و
البيان ابو الفتوح سلطان سليم خان فخر آل عثمان سلمه
الله في الدارين وصان شانه عن الشين والمرين فامرني باظهار
ما هو الحق فيها فان باظهار الحق يظهر مراتب الرجال لا بتقادم الازمنة
والآجال فامتثلت امره العالي وشرعت فيه متوكلا على الملك
المتعالي وبالله التوفيق وبين ازمة التحقيق ان المسئلة المذكورة على
وجهين احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى والثاني
ما يذكر الموقوف عليه غير مقصور على الدرجة الاولى وكل من الوجهين
المذكورين على صورتين احديهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة
المفرد وثانيهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فللمسئلة
المذكورة صور اربع الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية صورة
وقفت على اولادي والثالثة صورة وقفت على ولدي وولد ولدي

والرابعة صورة وقفت على اولادي واولاد اولادي والخلاف
قائم في كل من صورتي الوجه الاول اما في صورته الاولى فلما ذكره الامام
فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه بعد تصوير المسئلة على الصورة
الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية
وبه اخذ الهلال وذكر الخطاف عن محمد انه يدخل فيه اولاد البنات ايضا
والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى
امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في صورته الثانية فلما ذكره صاحب
الذخيرة حيث قال اذا وقفت على اولاده يدخل في الوقف بنو البنين
وهل يدخل فيهم بنو البنات ففيه روايتان واصل هذا ما ذكره محمد رح
في السير الكبير في باب من ابواب الامان اذا قال اهل الحرب للمسلمين
امنونا على اولادنا فهم امنون على انفسهم وعلى اولادهم لا صلابهم
وعلى اولادهم من قبل الرجال بني البنين دون بني البنات وذكر في
باب اخر من ابواب الامان ان بني البنات يدخلون الامان فيصير
في المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن فضل
يميل الى ان البنت لا تدخل تحت الامان وكذا الخلاف قائم في الصورة
الاولى من الوجه الثاني فان على الرازي خالف فيه هلال رح
على ما ذكره الامام فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه بعد
تصوير المسئلة على الصورة المذكورة بل يدخل فيه ولد البنت قال
هلال رح يدخل وقال على الرازي رحمه الله لا يدخل والصحيح ما قاله هلال
لان اسم الولد كما يتناول اولاد البنين يتناول اولاد البنات واما
الصورة الاخيرة من الوجه الثاني وهي رابع الصور الاربعة

فلا خلاف في دخول البنت في الموقوف عليه على تلك الصورة على
ما دل عليه عبارة الامام قاضي خان في فتاويه حيث ذكر سائر الصور
على الخلاف وذكرها بلا خلاف حيث قال في فتاويه ولو قال على اولادي
واولاد بنيهم لكان ذلك كلهم يدخل فيه ولد الابن وولد البنت ولو اقتصر
صاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة في ذلك وعدم دخول ولد البنت
فيه على ظاهر الرواية انما هو في صورتي الوجه الاول على ما يفصح
عنه ما نقلناه سابقا عن الامام قاضي خان في فتاويه ويشهد على
ذلك ما ذكره في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم
لا الى امهاتهم فان التمسك بعدم النسبة في الحكم المذكور انما هو في
صورتي الوجه الاول واما في الوجه الثاني فالحكم بالدخول مقتضى العبارة
على حسب الدلالة اللغوية على ما افصح عنه الامام شمس الائمة السرخسي
ونقل عنه الامام فخر الدين قاضي خان حيث قال في فتاويه قال شمس
شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان ولد الولد اسم لمن ولد ولده و
ابنته ولده ومن ولدته ابنته يكون ولد ولده حقيقة بخلاف ما اذا قال
على ولدي فان تحته ولد البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر الرواية
لان اسم الولد يتناول ولد الصلب وانما يتناول ولد الابن لانه
ينسب اليه عرفا ويقطع عرق الشبهة الخلاف في الصورة
الاخيرة ما نقله صاحب الذخيرة عن الامام شمس الائمة السرخسي رح
بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله
ان هذه الصورة اولاد البنات يدخلون رواية واحدة واما الروايتان
فيما اذا قال امنوني على اولادي وهذا لان المذكور ههنا ولد الولد

حقيقة اسم من ولده ولده وابنة ولده فمن ولدته ابنته فهو ولد ولده
حقيقة فاما اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقة من هو ولده ومن حيث
الحكم من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد
البنات ثم قال صاحب الذخيرة فالجواب في القول على قول شمس
الائمة رحمه الله يكون هذا اذا وقف على اولاد اولاد فلان دخل تحت
الاولاد اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه وبهذا البيان
الواضح والتبيين الموضح تبين الحق واتضح ان ما وقع في بعض
الكتب كالتجنيس والواقعات ومحيط رضي الدين السرخسي رح
وغيره من ذكر الخلاف في الصورة المذكورة من قبيل نقل الخلاف
في تصدي الصورتين قياسا على الاخرى مع قيام الفرق بينهما
كيف لا فان ما ذكره في معرض التعليل لا يساعدهم وانما قلنا ان ما
ذكر لا يصلح تعليلا للمسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علل
الحكم فيها بما ذكر لانجه عليه ان يقال ان اريد انه لا ينسب الولد
الى الام لغة وشرعا فلا وجه له اذ لا شبهة في صحة قول الواقف
وقفت على اولاد بناتي واعتباره شرعا وان اريد انه لا ينسب
اليها عرفا فلا يجدي نفعا في دفع ولد البنت عن الدخول في الصورة
المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم العبارة لا بحكم العرف و
الدخول بحكم العرف انما هو في صورتي الوجه الاول والتعليل المذكور
ينطبق المعلل فيهما ولقد رد الامام شمس الائمة السرخسي رح على القاضي
الامام ركن الاسلام علي التعدي والشيخ الامام شيخ الاسلام
في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة على الروايتين

ايضا على ما نقله صاحب الذخيرة عنه ولو سرنا على ذلك وحكمنا
ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاختلاف
فنقول الترجيح معنا فان القول بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم
القائلين به والترجيح انما يكون باحد هذين الامرين اما قوة دليله
فقد مر ما ينبغي في بيانها واما تقدم القائلين فلانهم اعيان المجتهدين
وشيوخ الفقهاء كهلال والخصاف وشمس الائمة السرخسي صاحب
الذخيرة وقاضي خان وصاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة
وفي طرف الخلاف ليس من يقاومهم في المعارضة ويساويهم في
الدرجة ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على طبقات الفقهاء
ومراتب المجتهدين وهو العمدة في هذا الباب كما لا يخفى على اولي
الالباب ولما انجر الكلام الى هذا الفصل واقتضى المقام ذلك
الاصل نقول لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا يغني
بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لا يسمن
ذلك من جوع ولا يغني بل يغني بمعرفته بمرتبته في الرواية ودرجته
في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية
في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين
القولين المتعارضين اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات
الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك
مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع من
الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب
تلك القواعد من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول والثانية

طبقة المجتهدين في المذاهب كابي يوسف ومحمد رحمهما الله وسائر
اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه القادرين على استخراج الاحكام عن
الادلة المذكورة على مقتضى القواعد التي رتبها استاذهم ابو حنيفة رض
رحمه الله تعالى فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم تقلدوه
في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب
ويفارقونهم كالشافعي رحمه الله ونظرائه المخالفين لابي حنيفة رضي الله
في الاحكام غير مقلدين له في الاصول والثالثة طبقة المجتهدين في
المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابو جعفر
الطحاوي وابو الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلواني وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم
لا يقدرون على المخالفة للشيخ لا في الفروع ولا في الاصول لكنهم يستنبطون
الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى
قواعد بسطها والرابعة طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالرازي
واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول
وضبطهم للماخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم
لا مرين منقول عن صاحب المذهب او عن واحد من اصحابه المجتهدين
برأيهم ونظرهم الاصول او المقايسة على امثاله ونظرائه في الفروع
وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قول كذا في تخريج الكرخي
وتخريج الرازي من هذا القبيل والخامسة طبقات اصحاب التخريج من
المقلدين كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية وامثالهما وشأنهم
تفصيل بعض الروايات على بعض اخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح وهذا

اوضح رواية وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس السادسة طبقة
المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوى والضعيف وظاهر
الرواية وظاهر المذاهب والرواية النادرة كاصحاب المتون المعتبرة
من المتاخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية
وصاحب المجمع وشانهم ان لا ينقل في كتابهم الاقوال المردودة و
الروايات الضعيفة السابعة طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على
ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والثمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل
يجمعون ما يجدون كحاطب الليل فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل

• تمت الرسالة الشريفة المتعلقة بمسئلة •
• وقف الاولاد واولاد الاولاد •
• بالامر السلطاني •
• الحكم الخاقاني •
• للمولى الشهير •
• بابن الكمال •
• الوزير قدس سره •
• العزيز •
• تم •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والصلوة على سند العالمين • وسيد
المرسلين • والسلام على من تبعهم من حماة الدين المتين • وهداة
الشرع المبين • وبعد فقد روى عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه وكرم الله وجهه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
حفظ من امتي اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله تعالى يوم
القيمة من زمرة الفقهاء والعلماء • وفي رواية ابي الدرداء رضي الله عنه
فكنت له يوم القيمة شاهدا وشهيدا • فامتثلت الاشارة في جمع
اربعين حديثا واخترت ما في لفظه فصاحة ظاهرة • وفي معناه
على صحة اسناده دلالة باهرة • باستناد الاجتهاد في بعض المسائل
وارتباط بعض الدلائل • واستنباط الاحكام منها له على انه لا يلزم
الاثبات رواية اذا كان من الاثبات دراية لقوله عليه السلام
اذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت به او
لم احدث اخرجه الدارقطني وغيره عن ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه مرفوعا الحديث الاول السلام قبل الكلام اخرجه الترمذي عن
جابر رضي الله تعالى عنه مرفوعا قال صاحب الهداية في التجنيس
اذا اتى انسان الى باب دار انسان اخر يجب ان يستاذنه ثم اذا
دخل يسلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى
تستانسوا وتسلموا على اهلها امر بالاستيناس قبل السلام هذا
في البيوتات واما في الفضاء فيسلم اولا ثم يتكلم لقوله عليه السلام

من تكلم قبل السلام فلا تجيبوه وقال عليه الصلوة والسلام السلام
قبل الكلام روي عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه انه قال اول
ما سمعت من النبي عليه السلام يا ايها الناس اطعموا الطعام وافشوا
السلام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخل الجنة
بسلام وقال لقمان رحمه الله اذا مررت بقوم فارمهم بسهم السلام
وهو السلام قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود
الاشارة بالاصبع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك
الله ويقولون للملك انعم صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها عن ابي امامة رضي الله
تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليس منا
من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود
الاشارة وتسليم النصارى الاشارة بالكف نقل عن افلاطون رح
اذا دخلتم على الكرام فعليكم بتخفيف السلام وتقليل الكلام وتعجيل
القيام الحديث الثاني اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه خواهر زاده
في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعا والمراد
صعوده على المنبر نص عليه في الينابيع اذا خرج الامام للخطبة حرم النافلة
واما الفائتة فلا كراهة في قضائها وقت الخطبة صرح به صاحب
النهاية والكلام المنهي انما هو المتعارف واما التسبيح واشباهه
فلا هذا هو الصحيح ذكره فخر الاسلام في مبسوطه هذا عند ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه وقال صاحباه لا بأس بان يتكلم قبل الخطبة
وبعدها ما لم يشرع في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف

ذكره القدوري رحمه الله تعالى في التقريب حيث قال خروج الكلام ١٢
يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نبر على المنبر حتى يشرع في الصلوة و
قال لا بأس بالكلام ويكره الصلوة وانما قال يشرع في الصلوة لان
القاطع بعد الشروع فيها الصلوة لا خروج الامام الحديث الثالث
اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر قال الامام المطرزي رحمه الله تعالى
في المغرب اسفر بالصبح اضاء اسفارا ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها
في الاسفار والباء للتعدية وقال صاحب الهداية ويستحب
الاسفار بالفجر لقوله عليه الصلوة والسلام اسفروا بالفجر الحديث و
قال الشافعي رحمه الله يستحب التعجيل في كل صلوة والحجة عليه ما روينا
انتهى كلامه ومبنى الاحتجاج المذكور ما قدمناه من ان الباء للتعدية وللمخالف
ان الباء للتعدية للملابسة والمعنى ادخلوا وقت ابيضاض النهار ملتبسا
بالصلوة المذكورة فانه يقال اسفر اذا دخل في ريح الدبور الحديث الرابع
الرحمة رحمة اشارة الى ما عند الوقوف في الصلوة وسد الضعوف
من الفضيلة في سد الخلل والمحاذات بالمناكب كانهم بنيان مرصوص
الحديث الخامس يا ابا ذر مرة او ذر سأل ابو ذر عن خير البشر
عن تسوية الحجر في الصلوة فقال يا ابا ذر مرا وذر وقال صاحب الهداية
يكره للمصلي ان يعبث الحصا في الصلوة لان العبث خارج الصلوة
حرام فما ظنك فيها ومنه تقليب الحصى الا انه يمكنه من السجود فيسويه
مرة للحديث الحديث السادس اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال
رحل الرجل منزله اي صلوا منازلكم عند ابتلال اخذيتكم من المطر وقيل ١٢
ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحريري رحمه الله

حتى م

ص

في درة الغواص في اوهام الخواص وفي كتاب العين في اللغة نقلت
عن ابي سلمة عن الفراء النعال الارضون الصلاب وانشد قدم
اذا حضرت نعالهم يتناهقون تناهق الحمار قال ثعلب ومنه الحديث
اذا نزلتم الارض فصلوا في منازلكم الحديث السابع ان الله فرض
عليكم صيامه وسن لكم قيامه الضمير في الموضعين لرمضان وكلمة
على في الاول واللام في الثاني للفرق بينهما بتحقق التكليف الايجابي
في احدهما دون الاخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة في
الصحيح وما في الهداية من قوله والاصح انها سنة انما هو باعتبار
اداءها بالجماعة والامام كما هو المفهوم من سياق الكلام فانه من
المشايخ من قال ان الجماعة فيها فضل وليست بسنة صاحب
البدايع واما سنتها يعني سنن التراويح الجماعة والمسجد لان
النبي صلى الله عليه وسلم قد ما صلى التراويح وصلى بجماعة في
المسجد وكذا الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين صلوا
بالجماعة في المسجد ثم قال ومن صلاها في بيته وحده او جماعة
لا يكون له ثواب سنة التراويح لترك سنة الجماعة والمسجد واما قدر
القراءة فيها فقال صاحب الهداية رحمه الله تعالى واكثر المشايخ
رحمهم الله على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم وفي
البدايع اما في زماننا فالافضل ان يقرأ الامام على حسب حال
القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يوجب تنفير القوم عن
الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها ما بين
العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء واما وقتها فقد اختلف

مشايخنا فيه فقال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز
قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال صاحب الهداية والاصح وقتها
وقتها بعد العشاء الى اخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل
سنت بعد العشاء حيث يشير الى وقتها ما بعد العشاء الى طلوع
الفجر لان ذلك وقتها نقول فقول الامام القدوري ثم يوترهم الاخر
عن موضع الخلاف لا الاشارة الى ما ذكره العلامة كما سبق الى
صاحب الهداية من ضيع سنتي حرمت عليه
اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ التضييع الى ان كل مولود يولد على
فطرة الاسلام على ما جاء به التصريح في حديث اخر وانما حملناه على
لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته عليه السلام
كيف وقد قال عليه الصلوة والسلام ان شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وقال صاحب الشرعة اتباع الرسول عليه السلام والصلوة
فرض لازم لا يسع تركه بحال اذ في مخالفته يعرض نفسه الاسلام الزوال
وقال عليه الصلوة والسلام لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا
لما جئت به وقال عليه الصلوة والسلام من ضيع سنتي حرمت
عليه شفاعتي ثم قال والمراد من هذه السنة التي يجب التمسك
بها ما كان عليه القرن المشهود لهم بالخير والصلاح والرشاد
وهم الخلفاء الراشدون ومن عاصر سيد الخلائق ثم الذين بعدهم
ثم من بعدهم فما احدث بعد ذلك من امر على خلاف منهاجهم
فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة اراد بالترك في قوله لا يسع تركه بحال
الترك بالاختيار فلا يتجه ان يقال ترك اتباع الرسول عليه الصلوة

والسلام حال اكراه بوعيد القتل مما رخص فيه لاصغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار هذا الحديث مذكور في كتاب
الشهادات من محيط السرخسي رحمه الله قال صاحب الكشف في
تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا قال
له الكبائر سبع فقال الكبائر هي الى سبعمائة اقرب لانه لاصغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار قوله لانه لاصغيرة الى اخره
تعليل لمفهوم ما ذكر لا لمنطوقه وذلك انه قد فهم منه انه لا قطع و
لا تعيين في واحد منهما فالتعليل المذكور بمقدمتيه ينطبق عليه
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا ادري ما وجه التعليل بقوله لانه
لاصغيرة مع الاصرار الخ فانه لا يلائم الحصر في العدد المذكور والحمل
على التكثير يأباه قوله اقرب ثم انه لا دخل في التعليل لقوله لا كبيرة
مع الاستغفار لغو فان قلت هذا يعارض قوله عليه الصلوة
والسلام لا كبيرة مع الاستغفار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلت اذ لا دلالة على ترتب الجزاء قطعا
فانه بمشيئة الله تعالى فالمعنى ان جزاء ذلك ثم انه ان جازاه يكون
عدلا وان عفاه يكون فضلا قال الفقيه ابو الليث رحمه الله تعالى
ولكن يرجى ان لا يجازيه ان شاء الله تعالى وهو كما روي عن النبي
عليه الصلوة والسلام انه قال من وعده الله تعالى على عمل ثوابا
فهو منجز له ولو وعد على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عفاه و
ان شاء عذبه اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا
رمضان وفي رواية احمد والدارمي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنهما

الاعراب انطلق فعل ماض فاعله ضمير التثنية وحتى حرف جر بمعنى الى واذا ظرف
لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط والعامل فيه جوابه وهو ههنا اسطعا
وانيا فعل ماض وفاعله واحد مفعول به وقريبا

ويجوز الوكالة بالخصومة في سائر الحقوق لما قدمنا قبل
اراد به لان الانسان قد يعجز وما ذكره من حديث التوكيل وجه دلالة
الاول ودلالة الثاني من حيث انه بعد جريان التوكيل وجوازه شرعا
في الشراء والتزويج يجوز في غيرهما ايضا لانه امر يجوز ان يتولاه بنفسه فجاز
ان يوكل به غيره اذ المدار هو الحاجة وهو مراد العلامة الاتقاني حيث
قال ان النبي عليه السلام وكل في الشراء فاذا جاز التوكيل فيه جاز في غيره
لانه عقد يجوز ان يتولاه بنفسه فجاز ان يوكل غيره كالبيع الا ان في عبارته
نوع مساهلة فلا يرد ما قيل انه غير صحيح لان الكلام ههنا في التوكيل بالخصومة
لا في العقد وما ذكره انما يتمشى في العقد دون الخصومات ولذلك قال
المص وقد صح ان عليا رضي الله عنه وكل عقيلا اي وكله في الخصومات ولم يرد
هذا القائل ان المص انما اتى بفعله وقد صح ان عليا آه لدلالته صريحا على
جواز التوكيل في الخصومات وهذا لا يمنع دلالة الاول بوجه آخر فتامل
فان الوكالة لا تصح باستيفائها اي الحدود والقصاص على ما عليه الشرع
فعلى هذا يكون ارجاع ضمير لانها الى الحدود خاصة ركيكا والاولى التعميم فيه
ايضا والفرق بينهما بالسقوط ببعض الشبهة دون البعض لا يقدح في ارجاع
الضمير اليهما كما توهم مع غيبة الموكل لان فيه شبهة البدلية
ان قلت في الخصومة ايضا شبهة البدلية قلت يعلم جوابه في تضاعيف الكلام
فكن على بصيرة وشبهة العفو ثابتة حال غيبة هذا الخصوص بالقصاص
وفيه اشارة الى الجواب عن الشافعي حيث جوز استيفاء القصاص حال الغيبة

للقرم وبعد المسافة واحتمال الاسقاط اذا كان على الوجه السري وهنا يلزم
تضييع حق المدعي فيصير كيف وعلى هذا يلزم ان لا يصح التوكيل بالاستيفاء
عند الحضرة وان لم يحبس الموكل الاستيفاء ولا يلزم في قضية ماغ اضرار الغير
لان الشبهة لا يمنع الدفع صح انه يجوز مساهلة الوكيل لامر
في الدفع فيصير الموكل فيلزم دفعه وان جاء من قبله كما في اقرار الوكيل وان
امر به صريحا ولعل هذا ينظر الى يوسف فليتامل ولا خلاف في
الجواز اه قيل فعلى هذا يكون قوله لا يجوز التوكيل آه مجازا لفظه ولا يلزم
ذكر الجواز واراد اللزوم فان الجواز لازم للزوم فيكون ذكر اللازم واراد
الملزوم وفيه بحث لانا لا نسلم ان الجواز لازم للزوم عرف ذلك في اصول
الفقه انتهى وقال بعض الفضلاء الظاهر انه حمل الجواز على الامكان العام المقيد
بجانب العدم ولزوم للزوم مما لا يصل المنع انتهى وقيل هذا الكلام لا حاصل
له لان ازله انه حمل الجواز على الامكان العام المقيد بجانب العدم لكون الجواز
جنسه في ذلك المعنى مجازا وان اراد انه حمل الجواز على ذلك المعنى مجازا فهو
ينافي كون الجواز هنا مجازا عنهما معا فلا يتم القول بانه ذكر الجواز واراد
اللزوم كما لا يخفى واقول بل ما ذكره كلام لا حاصل له لان الجواز ليس له
ماهية مغايرة لماهية الامكان في الاصطلاح والعرف فارادة ذلك
المعنى من الجواز على سبيل الحصر الوصفي مما لا يصل المنع كارادته من
الامكان هذا واما ما قيل من ان هذا مبني على الغفلة عن ادب
البحث لان الفاضل المذكور سائل اعترض على صاحب العناية بعدم ورود

ويجوز التوكيل بالخصومة في سائر الحقوق الا في الحدود والقصاص فانه
باستيفائها مع غيبة الموكل عن المجلس لانها تندرئ بالشبهات وهو
بانات الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا وقال محمد رحمه الله يجوز في حق
في غيبته وفي حضرته لان كلام الوكيل ينتقل الى الموكل عند حضوره لان الوكيل انابة وشبهة النيابة يندرئ عنها في هذا الباب
كما في الشهادة اه وكما في الاستيفاء هداية

فقول العلامة الاتقاني واما التوكيل باستيفاء الحدود والقصاص فانما لم يجز
حال غيبة الموكل لشبهة العفو والحدود تندرئ بما ليس بذلك اذ العفو لا
يجري في الحدود لان الظاهر عدم الرجوع فلا اعتداد لشبهة الرجوع
في مقابلته والوقوف في الرجم على حضور شهوده ام آه تدبر وبخلاف
حالة الحضرة حيث يجوز للوكيل استيفاء الحدود والقصاص لعدم الشبهة
المعتبرة المنصوصة في القصاص وحق بعض الشارحين هذا القول بالقصاص لاختصاص قوله وشبهة العفو
به ولكونه محل الاهتمام سبب كونه محل الخلاف فاندفع ما قيل لقائل ان يقول
ان اسقاط الشبهة المعتبرة لا يقتضي اسقاط الشبهة مطلقا والحدود والقصاص
تندرئ بمطلق الشبهات فلا يتم التوجيه على ان شبهة العفو مخصوصة بالقصاص
ولم يظهر الفرق بين الحضرة والغيبة في اسقاط الحدود اصلا انتهى
ولعمري ان ما ذكره عجب جدا وليس كل احد يحسن الاسقاط جواب عما
قيل شبهة البدلية باقية بعد الخصومة ايضا ولانه اذا حضر سقوطه بعضه فاي
حاجة الى التوكيل وهذا الذي ذكرناه يمكن ان يقال انه اشارة الى الاستثناء
المذكور بملاحظة حصره فيهما ويكون الاشارة الى المذكور الوجه الذي هو
اولى من غيره في ان يحمل عليه المحسوس فتامل وظني ان هذا اولى مما ذكر في
هذا المقام في تحقيق الاشارة فعليك بالاختبار يوم الاختبار
ولا في حسبه قيل ههنا مانع لان التوكيل زيادة تكلف لاثبات الحدود وسعي
فيه ووضع الشرع الاحتيال لاسقاط يمكن ان يقال يجوز ان يكون التوكيل

ولا في حسبه رحمه الله ان الخصومة شرط محض لان الوجوب مضاف الى الجناية والظهور الى الشهادة فيجري فيه التوكيل كما في سائر الحقوق
وعلى هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب من عليه وكلام ابي حنيفة رحمه الله فيه اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان
الوكيل غير مقبول عليه لما فيه من شبهة عدم الامر به وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز التوكيل بالخصومة الا برضى الخصم الا ان يكون
الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلثة ايام فصاعدا وقال لا يجوز التوكيل بغير رضا الخصم وهو قول الشافعي رحمه الله بخلاف

الص لا خلاف في الجواز وانما الاختلاف في اللزوم ومعناه انه اذا وكل من غير رضاه هل يرتد برده ام لا عنده
يرتد خلافا لهم فعلى هذا يكون قوله لا يجوز التوكيل بالخصومة الا برضا الخصم مجازا لعلة ولا يلزم ذكر الجواز واراده
اللزوم فان الجواز لازم للزوم فيكون ذكر اللازم واراده الملزوم وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجواز لازم للزوم
عرف ذلك في اصول الفقه سلمناه لكن ذلك ليس بمجاز والحق ان قوله لا يجوز التوكيل بالخصومة الا برضا الخصم في قوة
قولنا التوكيل بالخصومة غير لازم بل ان رضي به الخصم صح والا فلا فلا حاجة الى قوله ولا خلاف في الجواز والى التوجيه
بجعله مجازا سح اكمله

منه اصلا لانه اذا كان الجواز بمعنى الامكان العام المقيد بجانب العدم
يكون لزومه للزوم بديهيا فيندفع منه ولا يخفى على السامل صحة المحل
فهو مشهور شايع عند ارباب الاداب فليس بشيء بل مبني ما ذكره هذا القايل
مبني على الغفلة عن اداب البحث لان الفاضل المربوط البرم يصحح المقدمة
الممنوعة فعليه يصحح المحل ونقول ايضا يجوز كون الجواز مجازا عن ذلك المعنى
وذلك المعنى يكون مجازا عن اللزوم لا ان الجواز مجاز عنهما في حالة واحدة بل
جواز كون المجاز مجازا عن شيء آخر صرح به بعض الفضلاء وتامل ثم قيل
الظاهر ان مراده بقوله لكن ذلك ليس بمجاز الرد على قوله مجازا بان ما ذكر ليس من
قبيل المجاز بل هو من قبيل الكناية بناء على ما ذهب اليه السكاكي من ان الاستعمال
في المجاز من الملزوم الى اللازم وفي الكناية من اللازم الى الملزوم لكنه ليس
بشيء اما اولا فلان لفظ المجاز لم يذكر في تحرير عبارة من السراج ولا يتوقف
عليه صحة التاويل المذكور فانه يصح سواء كان بطريق المجاز او بطريق الكناية
فكان مدار رده المذكور على لفظ زاد من عند نفسه في بيان التاويل المذكور
واما ثانيا فلانهم حققوا ان الاستعمال في المجاز والكناية كليهما من الملزوم الى
اللازم وردوا ما ذهب اليه السكاكي بان اللازم ما لم يكن مرئيا لم ينتقل
منه الى الملزوم وجعلوا العمدة في الفرق بينهما جواز ارادة المعنى الموضوع
له وعدم جوازها في يجوز ان يحمل لفظ يجوز فيما نحن فيه مجازا عن معنى يلزم
بلا تحذير اصلا انتهى اقول ما ذكره اولا ظاهر يمكن اخذه من كلام ذلك
الفاضل ودفعه بعضهم وقال ما اورده بقوله فانه يصح سواء كان بطريق

بعد ما ذكرنا يجوز ان نفسر لفظ معنى لفظ
ويصير الاستعمال مع لفظ اقول وظاهر ان
ايضا من مراتب المجاز عامل سلمه

المجاز او الكناية من نواحي ذلك القائل لان فيما كلام المص على تقدير
كون الجواز كناية عن اللزوم لا يخفى على اهل اللسان من الصبيان فاني الصحيح
بالحمل عليها لانه على تقدير كونه كناية يجوز ان يراد المعنى الحقيقي كما اعترف
ذلك القايل في البحث الاتي حيث قال العمدة في الفرق بينهما جواز ارادة المعنى
الموضوع له فاذا جاز ارادة المعنى الحقيقي من لفظ الجواز فكيف يمكن تصحيح
كلام المص بان يحمل الجواز على معنى اللزوم انتهى واقول الدعوى المذكورة ليس
بشيء وما زعمه مانعا ليس بمانع بل هو جار في سائر الكنايات وجواز ارادة
المعنى الحقيقي لا يقدح في شيء منها وهذا في غاية الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان
واما ما ذكره ثانيا فهو غير ما ذكره ذلك الفاضل سوى انه بدل عبارته بعبارة حسنة
بما تري فانك السيد الاكمل والحق ان قوله اه وهل لا يخفى على الفطن ان
هذا الكلام خال عن التحصيل لانه ان اراد ان قوله لا يجوز التوكيل بالخصومة الا برضا
الخصم في قوة قولنا التوكيل بالخصومة غير لازم فان معنى الاول من حيث الخصوصية
هو معنى الثاني بعينه فليس كذلك جدا اذ لا شك ان معنى الجواز من حيث الخصوصية
يغاير معنى اللزوم فنفي الاول يغاير نفي الثاني قطعا وان اراد بذلك ان
الثاني هو المراد من الاول مجازا او كناية فلا وجه لقوله فلا حاجة الى قوله ولا خلاف
في الجواز فان المساواة من الالفاظ معانيها الخصوصية فيتبادر الى ذهن الناظر
في مسئلتنا ان يكون الخلاف في نفس الجواز فدفع المص ذلك بقوله ولا خلاف
في الجواز اما الخلاف في اللزوم فهذا كلام لا اعتبار عليه انتهى واقول
ما ذكره اولا في ضمن الجواب لا طائل تحته عين ما ذكره الفاضل المربوط في ضمن

اجمال مفيد وما ذكره ثانيا مما لا موقع له ولا سيما من محملات كلام الشرح المرفوع
ثم قال القائل المذكور اعلم ان المصنف وافى بتفصيل مذكور في شرح الاعاني
وغيره ولا فائدة يعتد بها حال الشرح الاكمل والا فلا وقيل هذا مناف
لغرضه اقول يمكن ان يقال انه حمل الصحة على الامكان العام المقتضي لجواز
العدم فلسائل ان يقول لها ان التوكيل يصرف في حال خصمه اي حق الموكل
مرعيا او مدعى عليه اذ التوكيل للجواب من جانب الكاف والخصومة من جانب الاول
وما ذكرنا سوم اذ الشرح الاكمل فلا يرد ما قيل انت خبير بقصور الدليل
عن المدعى فانه كان عاما لتوكيل المدعي ايضا ولعل موقع هذا القول
دليل الى حسنه والقصور من المرتب وسيعرف حاله ايضا ان شاء الله تعالى
وله ان الجواب يستحق على الخصم اي يستحقه المدعي فلا يكون خالص
حق المدعى عليه كما ذكر في دليلها والناس متفاوتون في الخصومة والظاهر
ان المدعي يوكل من هو الذي في الخصومة فيتضرر المدعى عليه فلا يكون الخصومة خالص
حق المدعي بحيث لا يضرر به غيره كما يفهم من دليلها هذا هو التقرير الموافق
للمقام ولا يرد عليه الايراد المذكور آنفا وتقرير شارح الشرح ههنا
لا يخلو عن قروح وما ذكره الشارح المتهتك لا يخفى على المتأمل ما فيه
من الاضطراب والخلط ويمكن تعميم كل من القولين المنقولين عن حاشية ابي حنيفة
للمدعي والمدعى عليه فعليك بالتأمل اللطيف قيل فيما ذكره الشرح
الاكمل نظر لانه جعل ما ذكر في الكتاب من قول ابي حنيفة دليلين احدهما
منفي لما قالاه والآخر تسليم له فيرد ح على الدليل الاول ما يرد على

تقرير صاحب النهاية وغيره من كون الدليل مخصوصا باحدى صورتي المسئلة
العامة المدعاة تأمل وانت خبير بان ايراده ما ورد من كلام بعض الفضلاء
وقد نقلناه وليس له اختصاص بالدليل المنفي كما توهمه هذا القائل بل يرد على
التسليمي ايضا وهو ظاهر ولو اعتبر العموم في تقرير الشرح المرفوع للمدعي والمدعى
عليه لاندفع الايراد عنه بل عن سائر الشروح ايضا فتأمل والله الموفق قال
عند قوله والناس متفاوتون يعني ان بعضهم افطن من بعض فجاز ان يثبت
الباطل بصورة الحق فيضرر به الناس فلا يلزم الاضرار بهم وقيل فعلى هذا
يلزم ان لا يصل التوكيل بلا رضاء الخصم وان كان الموكل حاضرا مع الوكيل في
مجلس القضاء والمسئلة بخلافه فان الموكل اذا كان حاضرا مع الوكيل في مجلس
القضاء يقبل التوكيل وان لم يرض الخصم به بالاتفاق اللهم الا ان يقال
يمكن ان يقال الموكل اذا كان حاضرا في مجلس القضاء فالظاهر من حاله ان لا يرضى بان
وكيله الباطل في صورة الحق عملا لاحوال الناس على الصلاح فلا يوجد صحة
التوكيل على الرضاء فتأمل واعترض القائل المرفوع على تعليلها وقال
ينتقض بما اذا وكل بالخصومة واستوفى الاقرار فان الاستيفاء صحيح عند محمد
له ولكن للخصم ان لا يقبل هذا التوكيل عند صدر الشريعة في البزدوي حيث قال
وقال محمد رحمه الله يصح استثناؤه وللخصم ان لا يقبل هذا التوكيل ولا يخفى
ان ما ذكره المص بناء في صورة استيفاء الاقرار ايضا مع ان التوكيل
به غير لازم عنده اللهم الا ان يقال ما ذكره من التعليل لا يستلزم استيفاء صورة
من الصورة لكونها قابلة للاجتهاد من جهة اخرى مثلا ما ذكره من الصورة يحتمل

ان يكون عدم توقفها على الرضاء لافضائه الى الغبن البين للخصم او نحو
ذلك من الاعتبار فليتامل ومن شرط الوكالة ان يكون
الموكل ممن يملك التصرف قال صاحب النهاية في تفسير قوله ممن يملك التصرف
اي ممن يملك ذلك التصرف الذي وكل الوكيل به وقال قد ذكرنا في اوائل
كتاب الوكالة من رواية الذخيرة ان هذا التقييد وقع على قول ابي يوسف
ومحمد واما على قول ابي حنيفة فمن شرط الوكالة كون التوكيل حاصلا بما يملكه
الوكيل فاما كون الموكل مالكا لذلك التصرف الذي وكل به فليس بشرط ثم
قال فان قلت يشكل على ما ذكره في الكتاب ما ذكره في الذخيرة بقوله
واذا قال الرجل لغيره خذ عبدي هذا وديعة بعبد او قال اشتر لي به عبدا
صح التوكيل بهذا وان لم يصح مباشرة الموكل في مثل هذا التصرف فان من
قال لغيره بعتك هذا العبد بعبد او قال اشتريت منك هذا العبد
عبدا لا يجوز قلت اما جاز ذلك في الوكيل ولم يجز في مباشرة نفسه لوجود
المعنى الفارق بينهما وهو ان الجهالة انما تمنع عن الجواز لافضائها الى المنازعة
واما اذا لم تؤد اليها فلا تمنع كما في بيع قفيز من صبرة او شراء ثم جهالة
الوصف في التوكيل لا تفضي الى المنازعة لان التوكيل ليس بامر لازم ولا كذلك
المباشرة لانها لازمة فتفضي الى المنازعة للغبن والمانع من الصحة المنازعة
لا نفس الجهالة الى هنا كلامه وتحصيل في جوابه بحث لان الفارق المذكور فيه
انما افاد لمنية صحة التوكيل في مسئلة الذخيرة وعدم صحة المباشرة بنفسه في
مثلها وهذا القدر لا يدفع السؤال المذكور بل يقويه لان حاصله ما ذكر في

الكتاب من شرط الوكالة عدم تحقق مسئلة الذخيرة مع تحقق المشروط فيها
والفارق المذكور يقرر هذا المعنى كما لا يخفى اسهى اقول ما ذكره صاحب النهاية
بقوله فان قلت ساقط جدا لان التصرف الذي يملكه الوكيل الموكل الذي
ذكر في الذخيرة بيع العبد بعبد او شرائه بحيث لا يكون فيها جهالة مؤدية
الى المنازعة ومثل هذا البيع يملكه موكله ايضا فلا اشكال على ما في الكتاب
في مسئلة الذخيرة لان دلالتها على صحة التوكيل مع الجهالة لا على صحة بيع هذا
الوكيل معها حتى يقال انه لا يجوز من الموكل فيرد الاشكال وهذا في غاية
الظهور واما جوابه عنه فيه من التعسف ما لا يخفى لكن يمكن حمله على ما ذكرنا بالتوجيه
بان يقال يتلخص مما ذكره من الجواب ان الجهالة لا تفضي الى المنازعة في التوكيل
ولهذا صح التوكيل على الوجه المذكور وتفضي اليها في المباشرة فلم يصح البيع او الشراء
على الوجه المزبور بالموكل والوكيل سيان في صحة مباشرتهما للبيع او الشراء
المزبورين بلا جهالة مؤدية الى النزاع وعدم صحتهما مع جهالة مؤدية اليه و
بهذا يندفع بحث القائل المذكور هذا ما سنح لي في تحرير هذا المقام بعون
الملك العلام قال الفاضل الاكمل لصاحب النهاية ان هذا القيد وقع على
قول ابي يوسف ومحمد واما على قول ابي حنيفة فمن شرطها ان يكون الوكيل
ممن يملك التصرف لان المسلم لا يملك التصرف في الخمر ولو وكل به جاز عنده
ومنشاء هذا التوهم جعل اللام في قوله يملك التصرف للعهد اي يملك التصرف
الذي وكل به ولو جعلت للجنس حتى يكون معناه يملك جنس التصرف احترازا
عن الصبي والمجنون لكان على مذهب الكل وهو المراد بدليل قوله ممن يملك

التصرف حيث لم يقل ان يكون الموكل يملك التصرف قال لانسب لكلمة
من جنس التصرف انتهى وقال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان دخول كلمة
من دخوله من يملك دون التصرف والجواب ان مراده ان المالك للتصرف
المخصوص لا يتعدد حتى يستقيم ادخال كلمة من في من يملك وقيل ليس الامر
كما زعمه فانا لا نسلم ان المالك للتصرف المخصوص لا يتعدد الا يرى الى
الحقوق المشتركة مالا كانت او غيره فان كل واحد من اصحابها يملك التصرف
فيها تصرفا مخصوصا وان وصل مبلغهم في العدد الى الالف مثلا اذا كانت دار
مشتركة بين كثيرين فلا شك ان كل واحد منهم يملك التصرف فيها بالسكنى
او غيره انتهى اقول ما ذكره غير ظاهر لان عدم امكان تعدد المالك
للتصرف المخصوص مما لا يصلح المنع وما ذكره بقوله الا يرى عجيب منه لان
تصرف كل واحد من الشركاء مختص بحصته والشيوع لا يقدح في ذلك واشتراك
كثيرين في دار واحدة لا يفيد ما ادعاه اذ لا يجوز لواحد منهم التصرف
في حصة شريكه بغير اذنه والا يلزم اختلاط الاموال وتجويزه يؤدي
الى مفسدة عظيمة وجواز السكنى على طريق المهاياة لا يستلزم جواز
تصرف احد الشركاء في حصة الاخر بدون رضاه والتفصيل يطلب في
كتاب القسمة وعدم جواز التصرف فيها بغير السكنى كالبيع والاجارة و
الرهن والاعارة والهبة بغير اذن صاحبها مما لا شك فيه ثم قال
ذلك القائل ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم عدم استقامة ادخال من في
في من يملك فان ذلك انما يتوهم لو كانت كلمة من ههنا للتبعيض واما

اذا كانت للتبيين كما هو الظاهر في المقام فيستقيم جدا كما لا يخفى اذ المعتبر
في الشرطية للوكالة كون الموكل من جنس المالك للتصرف ولا مدخل فيها لكون
الموكل بعضا من المالك للتصرف كما لا يخفى اقول حصول الاحتراز عن
الصبي والمجنون محل بحث ويقول ايضا المعتبر في الشرطية كون الموكل مالكا
للتصرف ولا مدخل فيها لكونه من جنس المالك فليتامل هذا واما ما قيل من ان الظاهر
التعدد في المالك المخصوص اذا كانت من للبيان بكون اظهر وابين من كونها
للتبعيض لانه لو كانت لفظة من بيانية يلزم تقدير الجنس كما في خاتم من فضة
تقديره خاتم من جنس فضة فح يكون المعنى في هذا المقام ومن شرط الوكالة ان
يكون الموكل من جنس المالك فيكون دلالة الجنس على تعدد المالك اظهر من
دلالة البعضية مما لا يصلح التشكيك لانه يجب ان يدخل الافراد المتعددة
تحت الجنس حتى يصح اطلاق الجنس عليها فيلزم التعدد بلا اشتباه فليس
بشيء لان فساده اظهر من ان يخفى فتامل نعم يمكن ان يفرض التعدد في المالك
للتصرف المخصوص بان يكون لكل واحد بدلا عن الاخر فتدبر ثم
قال القائل المرسل ثم ان ما ذكره كلمة مبني على فهم ان يكون مراد صاحب العناية
بكلمة من في قوله فان الانسب لكلمة من جنس التصرف حرف الجر الداخلة على
الاسم الموصول والظاهر ان مراده بها نفس الاسم الموصول بدليل قوله
يملك التصرف اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف الجر لقال حيث لم يقل
ان يكون الموكل من يملك التصرف بحذف حرف الجر مطلقا فوجه الانسبية

ح ان الاسم المذكور من مبهمات المعارف على ما عرف في النحو ومن الفاظ العام
على ما عرف في الاصول فيكون المراد به جنس المالك لا الفرد المعين منه و
لا شك ان الذي يملكه جنس المالك هو جنس التصرف دون التصرف
المعهود اي واحد ومن له التوفيق وحده فساده اظهر من ان يخفى
لا كما قيل من ان من الداخلة على الموصول اما ان يكون للتبعيض او للبيان
كما زعم ذلك القائل وعلى كلا التقديرين يلزم ان يكون المالك للتصرف متعددا
فيكون قوله ثم ان ما ذكره كله سهو اظاهر الا انه لو كان مراد صاحب العبارة
ما ذكره ذلك القائل لزم التكرار ايضا اعني بعد المالك والا انه اذا كان الموصول
للعموم كما زعم ذلك القائل لا يكون معناه جنس المالك كما زعم بل يكون كل الا
لانه من اذا كان عاما يكون معناه كما ذكرنا الا ترى الى قولك من يأتني
فله درهم ومن دخل الحصن فله الف معناه كل من يأتني وكل من دخل الحصن
ولان قوله اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف الجر لقال اه مردود لانه لو
قال كما قاله لاختل المعنى اذ يكون المعنى ان يكون الموكل كل المالك للتصرف
وهذا معنى فاسد لان الموكل لا يمكن ان يكون كل المالك بل يكون جزءا منه لا
لا يلزم شيء مما ذكره اصلا على ما لا يخفى عند التامل الصافي بل لان ما ذكره لا يمكن ان
يكون مراد الشارح الاكمل حصلا عن الظهور اما اولا فلان قوله اذ لو كان مدار كلامه
زيادة حرف الجر لقال اه غفول عن المراد لان الاتيان بكلمة من حرف الجر مقصود
لافادة المعنى المقصود [illegible] على الفعل فاقحم كلمة من اسم موصول وقيل ممن يملك

ولولاه

ولولاه لكفى ان يقال يملك هذا هو المراد ولا شك في صحته واما ثانيا
فلانا وان سلمنا قوله فوجه الانسبية ان المذكور من مبهمات المعارف
فيكون المراد جنس المالك لكنا لا نسلم قوله ولا شك ان الذي يملكه
جنس المالك هو جنس التصرف دون التصرف المعهود اي مانع من صحته
قولنا شرط الوكالة ان يكون الموكل من جنس المالك للتصرف المخصوص
الذي وكل الوكيل به او لجنس ذلك التصرف ومن ان يلزم ان يكون المعنى
جنس المالك لجنس التصرف المطلق فافهم واما ثالثا فلانه يكفي في
ان يكون من شرط الوكالة ان يكون الموكل من يملك التصرف لحصول
المعنى المراد بهذا القدر فكلمة من يكون لغوا بخلاف المسلك الاخر كما تنبه
عليه فتذكر على ان كون من للعموم ادعاء غير مسلم وموضوع اصول الفقه
واذا عرفت هذا حق لك ان تقول ع هذا القائل وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الفهم السقيم ثم قال ذلك الفاضل ثم ان الانسبية قد فات
في قوله ولقصده كما لا يخفى انتهى وقيل هذا ايضا ليس بسديد فان
قوله ولقصده وان لم يكن مقرونا بكلمة من صراحة لكنه معدود بها حكما
فانه معطوف على ما في حيز كلمة من وموقوفه بعقل العقد في قوله ممن
يعقل العقد ولا شك ان المعطوف في حكم المعطوف عليه بالنظر الى ما
قبله على ما قرر في علم الادب فقد حصلت الانسبية المذكورة هناك ايضا
واولى هذا من المواضع التي اخطاء فيها خطاء فاحشا لان فوات الانسبية
ناشئ مما ذكره هذا القائل بعينه من كون المعطوف في حكم المعطوف عليه لانه

ح يصير كانه قال شرط ان يكون الوكيل ممن يقصد العقد الذي وكل به ولا
يكون مجازا فيه فيكون معنى العقد العقد المخصوص ولا يناسب كلامه بل المناسب
بها جنس العقد على ما يعرفه من قوله ممن يملك التصرف فعلت الانسبية و
قلة تأمل هذا القائل يصنع الاخلاء بها نطاق البيان لكن يمكن الجواب عن
حديث فوات الاسنة هنا بان يقال مقتضى كلامه من تعدد العاقل والقاصد
لكن تعددهما لا يقتضي كون المراد من العقد جنس العقد كما يقتضي تعدد المالك
كون المراد من التصرف جنس التصرف بناء على عدم امكان تعدد المالك
للتصرف المخصوص اذ يجوز ان يكون العاقل والقاصد للعقد المخصوص متعددا
فلا يفوت الاسنة هنا كما يفوت فيما سبق فتأمل ويمكن ان يقال
لا يهمنا هنا ايضا حمل العقد على العقد المخصوص بان يكون المعنى يشترط
كون الوكيل ممن يعقل حال العقد من حيث كون بعضها جالبا وبعضها سالبا و
ممن يقصدها بان لا يكون مجازا في العقود التي من جملتها وكل به قال صاحب الرياض
في تفسيره يقصده اي لا يمازح البيع والشراء وجنس نوع ناسد لما قلنا فتأمل
قال الظاهر ما ذكرناه اولا والله تعالى اعلم ثم حمل التصرف على جنس التصرف كما سبق
الله الامام الانفع حيث قال فيشمل لا يشمل هذا الشرط الى قوله الحمد لله الذي هدانا
لهذا اقول الصبي الماذون يملك له البالغ في كثير من الاحكام وهو معلوم مقرر
فلا يرد ما ذكره الفاضل ابن الهمام على ما ذكره ذلك الامام فتأمل لان الوكيل
بملك التصرف من جهة الموكل يعلم ان يعلل هذا الدليل لا يقتضي كون الموكل مالكا
لجنس التصرف كما هو المدعى على ما فهمه البعض فلا انتظام له مع الدعوى لان التصرف

الذي يملكه الوكيل هو ما فوض اليه بمقتضى كون الموكل بالكالة ايضا لكون قادرا
على التمليك ممن ان يلزم لزوم يملك جنس التصرف للموكل فتأمل وما ذكره
الشيخ الاكمل لا يدفع ما ذكرنا مع ما فيه من الغموض الذي به عليه يعقل الفضلاء
وبقصده قد حصل منه ما حصل وبعد التساوي التي لا يخلو عن قصور
الاولى الحمل على العطف التفسيري واذا وكل الحر البالغ
او الماذون مثلهما جاز قال صاحب العناية ويفهم جواز توكيل من كان فوقهما
بطريق الاولى وقال بعض الفضلاء ما فوق الحر البالغ هو الحر البالغ الكامل في دار
الاسلام المسلم فان النوع قد يعدم رتبة على الجنس كما عرف في موضعه وقيل
في كلام صاحب العناية سماجة اذ لا احد فوق الحر البالغ والتوجيه الذي ذكره بعض
الفضلاء بقوله ما فوق الحر البالغ اه ليس بوجيه لان التوكيل انما يجري بين الافراد
لا بين الطبائع الكلية وكل حر بالغ مسلما كان او غيره من افراد جنس الحر البالغ فيدخل
تحت قوله واذا وكل الحر البالغ فلا معنى لتخصيصه كما لا يخفى اقول لا سماجة في ذلك
الكلام لانه لا يقتضي البتة ان يكون لكل منهما فوق بل يستقيم الكلام بان يكون المراد كذا
يفهم جواز توكيل من كان فوقهما ايضا ويحمل الكلام على التعليل يعني فيه نوع سماجة
من حيث انه لا يفهم منه جواز توكيل من كان دون الموكل كان يوكل الحر البالغ الماذون
مثلا لكن يمكن ان يقال قد دل القول المذكور على توكيل الماذون مثله فيفهم منه
توكيل الحر البالغ الماذون بالطريق الاولى لكون الاهلية فيه اقوى فتأمل ثم التوجيه
الذي ذكره ذلك الفاضل وان كان فيه نوع تعسف لكنه لا يرد عليه ما اورده ذلك
القائل اذ لا دلالة فيه اصلا على تجويز جريان الوكالة بين الطبائع لان معناه

ان الحر البالغ المسلم الكائن في دار الاسلام بمنزلة النوع بالنسبة الى مطلق الحر
البالغ وقد علم في موضعه انه قد يعدم النوع على الجنس رتبة لشرف افراده فيجوز
اعتبار توجه الحر البالغ المسلم على مطلق الحر البالغ وماله يعدم افراد الحر البالغ
المسلم على سائر افراد الحر البالغ مطلقا وهذا اختيار لطيف يعلمه اصحاب الا
فجريان التوكيل في ايضا من الافراد لا من الطبائع كما توهم ذلك المعائل فافهم
ولنا ان الوكيل هو العاقد قد يقال لو كان العاقد هو الوكيل جعله
وكيلا لكان معنى ان الاجرا اقالة الموكل الى البائع لان الاقالة فسخ العقد
فلا يصح الا ممن قام به والعقد قائم بالوكيل دون الموكل فلا يصح الا من
الوكيل والمسئلة خلافية انتهى ويمكن الجواب بالتامل اللطيف والوكيل من
اهل العبارة وكل وكالة خلافا لهما ولم يمنع مانع من صحته فلا يلزم صحة توكيل الو
الغير المادون به ولا خروج توكيل الوكيل المادون به لوجود المانع في الاول وعدم
في الثاني كل عقد يصح بصيغة الوكيل الى نفسه يصح توكيله ايا
ما لم يمنع مانع فلا ينتقض هذه الكلية بما اذا كان الوكيل صبيا محجورا عليه او
عبدا محجورا عليه حيث يتعلق حقوق عقدهما بالموكل لوجود المانع كما عرفت فتذكر
وفي مسئلة العبث العبث يحصل بذكره ان شاء الله تعالى اراد به ما ذكر
في باب الوكالة بالبيع والشراء حيث قال واذا اشترى الوكيل ثم اطلع على
عيب فله ان يرده بالعيب ما دام المبيع في يده كذا في الشروح وقال بعض الفضلاء
القصر عليه مقصور بل الظاهر عموم الحوالة لما يذكره في فصل البيع بقوله ومن
امر رجلا ببيع عبد فباعه وقبض الثمن او لم يقبض فرده عليه المشتري بعيب

وقبل الذي يتعلق بما نحن فيه من تعلق حقوق العقد بالوكيل دون الموكل من
المسائل الآتية في الكتاب انما هو الذي ذكره الشارح ههنا فان الوكيل اذا
اشترى شيئا ثم اطلع على عيب فلا ان يرده على بائعه بمقتضى تعلق حقوق عقد
الشراء بالوكيل ثم بعد هذا ان بقي المبيع في يده يبقى حق الرد له وان لم يبق
في يده بل كان سلمه الى الموكل سقط ذلك الحق عنه لانتهاء حكم الوكالة بالتسليم
فيتوقف الرد على اذن الموكل ولما لم يعلم هذا التفصيل ههنا وكان مما يحتاج
الى بيانه احاله المص على ما سيذكره في فصل الوكالة بالشراء من باب الوكالة
بالبيع والشراء واما الذي مذكر في فصل الوكالة بالبيع بقوله ومن امر رجلا ببيع
عبده فباعه وقبض الثمن او لم يقبض فرده عليه المشتري بعيب فمما لا مساس
له بما نحن فيه فان حاصل ذلك انه اذا رد العبد على الوكيل بالبيع فان رد عليه
بحجة كاملة يرده على الموكل وان رد عليه بحجة قاصرة لا يرده عليه وهذا امر وراء
تعلق حقوق العقد بالوكيل يجري من الموكل والوكيل ولا شك ان المقصود
بالحوالة ما يتعلق بما نحن فيه لا ما يتعلق بمجرد العبث فلهذا لم يعمها الشراح
لما توهم ذلك القائل اعرف المعنى الذي ذكره في فصل الوكالة مما لا اصل
له لا ما يقول ان الوكيل اذا باع شيئا ثم اطلع مشتريه على عيب فله ان
يرده على بائعه الذي هو الوكيل بمقتضى تعلق حقوق عقد البيع به ثم بعد ذلك
ان رد عليه بحجة كاملة يرد على موكله وان رد بحجة قاصرة لا يرده فظهر وجه ما
ذكره ذلك الفاضل من ان الظاهر عموم الحوالة لانها يناسب لمجموع قوله و
يخاصم في العيب يخاصم فافهم وقوله مما لا مساس له ليس بمستقيم واما قوله

في رد كلام ذلك القائل من انه يحتمل من وجوه اما اولا فلان المص ذكر مسئلة العيب
مطلقا من غير تقييد بالقيد الذي ذكره ذلك القائل فالتقييد نسخ لكلام المص
كما عرف في الاصول فاعتراض الفاضل المرتضى على هذا الفاضل واما
ثانيا فلان لفظ التفصيل الواقع في كلام المص مطلق انصافهم مما ذكره القائل
تقييده انصافهم سيح كلام المص في موضعين واما ثالثا فلان التفصيل مطلق
والمطلق ينصرف الى الكمال ولا شك ان التفصيل المشبع في فصل
البيع فانه اكثر من التفصيل الواقع في باب البيع والشراء واو فرقا
بلا مراء في تفسير تعميم الحوالة موافقا لاطلاق الكتاب واما رابعا فلان
ما ذكره من قوله واما الذي في فصل البيع والشراء فمما لا مساس له في رد
لانه ان اراد ان المذكور في فصل البيع من الرد بالعيب لا يتعلق
حقوق العقد للوكيل ففساده اظهر من ان يخفى لان الرد بالعيب في جميع
الصور مبني على كون الحقوق العقد للوكيل لجريان المبادلة الحكمية بين
الوكيل والموكل وان اراد ان المص لم يذكر في فصل البيع تعلق حقوق
العقد للوكيل وجريان المبادلة الحكمية بينهما فمسلم الا انه لا يلزم من عدم
الذكر عدم كونه مساعدا لنص الامام كما لا يخفى على من له ذوق سليم انتهى فلا
يخفى عليك ما فيه فتامل والله الموفق والضرب الثاني من اخواته
العتق على مال اي العتق الذي ذكر في الضرب الثاني على صرف المشتري
عوضه المحل او على صرف المصافي من اخواته اي من اخوات ارادة
وهذا اولى من حمل الاخوات على الافراد كما فعله بعضهم ولذلك قال بعض

الفضلاء لان التعتيق على مال واخواته من مشمولات الضرب الثاني لا من
اخواته فلا يلتفت الى قول من قال التفسير الذي ذكره هذا الفاضل مما
لا يساعده التركيب من حيث العربية اصلا فكيف يحمل المعنى عليه فانما
كون العتق على مال واخواته من مشمولات الثاني لا من اخواته فانما هي
الاخوة من الضرب الثاني ومشمولاته وليس لذلك من ضرورات كلام المص
لانه يجوز ان يكون اضافة الاخوات الى ضمير الضرب الثاني لكونها من
افراده ويكون التعبير عنه بالاخوات للتنبيه على مشابهتها في الحكم كما
اشرنا اليه في تفسير قوله من اخواته نعم المتبادر من الاضافة اعتبار
الاخوة من المضاف والمضاف اليه لما في نظائره لكن قرينة المقام صارفة
الى ما قلنا انتهى ولعمري انه كلام لا يخفى فيه فساد لورود الخلل في شرائط
البدل الاجنبي دون العتق على مال بناء على ان الاول من الاسقاطات
والثاني من الانشاءات والاشتراط على الاصح في الانشاءات لا يجوز في
الاسقاطات يجوز ويخص المعلم بطيب من شرح بعض الفضلاء.
والصلح عن الانكار اخذا موضوعه في جانب المدعي حتى يجري السعوبة
صالحه على دار وقطع النزاع في حق المدعى عليه فينبغي ان يكون الوكيل بالصلح
من جانب المدعي اصيلا في الحقوق فلا يكون اصيلا اذا كان من جانب
المدعى عليه الا ان التوكيل بالاستواء باطل قال صاحب العناية لانه
امر بالتصرف في مال الغير وانه لا يجوز الى قوله والله اعلم بالصواب قبل فيه بحث اما
اولا فلان الدليل الذي ذكروه ليس بتام عندي لان التصرف في ملك الغير والامر به

اما لا يجوز لو كان بغير اذنه كما في الغصب او الامر به واما اذا كان باذنه فيجوز
الا ترى ان المستقرض يملك بقبض المال المستقرض والمستعير يقبض المستعار
ولا شك ان الامر مما يجري فيه النيابة بالتصرف ما دام المالك فينبغي ان يجوز
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التوكيل بالشراء امر بقبض المبيع بل هو امر بايجاد
العقد والقبض مع هو تمامه سلمناه لكنه بعد ايجاد العقد والمبيع في ملك
المشتري والمستقرض لا يدخل في ملك المستقرض الا بعد القبض واما ثالثا
فلانه ان اراد بقوله ان المحل هو الثمن انه نفس الثمن فغير مسلم لانه محل التوكيل
بايفاء الثمن وان اراد ان محله هو ايجاب الثمن في ذمة الموكل كما هو الظاهر من كلامه
والمصرح به في الذخيرة وغيرها فمسلم لكن لا نسلم جوابه عن الايراد الاتي
لان محل ايفاء القرض هو نفس البدل لا ايجابه بل الجواب ما ذكر في
الذخيرة وغيرها من ان البدل في القرض انما يجب في الذمة بعد القبض و
الامر بالقبض لم يصح بعد واما رابعا فلان قوله واما محله فيهما عبارة الموكل
غير تام لان التوكيل بالاستعارة ان قال فلان اطلبني الفلك استعرتك
كذا فانه يكون مصرفا في عبارة الموكل ولكنه لم يجر الكلام مجرى الوكالة
بل مجرى الرسالة والكلام في الوكالة فان الرسالة صحيحة في الاستقراض
ايضا وان قال استعر منك كذا لفلان فانه يجري مجرى على حكم وكالته
لكنه لم يصرف في عبارة الموكل بل انما تكلم بكلام نفسه الا انه اضاف
العقد الى موكله فلا يتم قوله ان محل التوكيل فيهما عبارة الموكل على انه
مخالف لما ذكر في الذخيرة وارتضاه الشارح من ان الوكالة غير موضوعة

لنقل العبارة واما خامسا فلان قوله انا اعتبرنا العبارة محلا للتوكيل
في الاستعارة اه ليس بشيء لان اعتبار الخلف عن البدل انما يتصور في
المعاوضات دون التبرعات وايضا استحالة اجتماع الاصل والخلف انما
يقتضي عدم جواز اعتبار العبارة في الاستقراض خلفا عن بدل لا عدم جواز
اعتبارها مطلقا فلم لا يجوز ان يعتبر محلا للتوكيل فيه ايضا لضرورة صحة
العقد هذا كلامه بعد طرح زوائده واقول ما ذكره محل تحت ما اولا
فلان امر الوكيل بان يتصرف ويكيله في ملك الغير باذنه وهو المقرض
مما يجري فيه النيابة لا يقتضي صحة الامر بالقبض لان الدراهم المستقرضة في ملك
المقرض بعد تمام الاذن المقرض بعد التماس المستقرض وجرى بينهما
الايجاب والقبول ثم وقع التوكيل بعد ذلك جائز لان فيه تسليط الوكيل
على القبض وليس الكلام فيه انما الكلام في التوكيل بدون اذن المقرض
وتسليطه على القبض فلا فارق في مجرد اعتبار الاذن حين الامر
في التصرف الذي امر الموكل به بخلاف المبيع والمستقرض بالذات
فانهما يتصرفان في عبارة نفسهما وهي ملكهما فان قلت وليكن في
الاستقراض كذلك قلت سيجيء تفصيله واما ثانيا فلان التوكيل
بالشراء يتضمن قبض المبيع فيصح ما ذكره ان يقال الاحسن ما في
الذخيرة وهو ان يقال في التقرير ان التوكيل بالشراء امر بتملك
المبيع وهو ملك الغير وما ذكره الفاضل بقوله سلمناه مأخوذ
من كلام بعض الفضلاء فقال ما ذكره يرد على ما استصوبه بان يقال

هو الحق على

اجعل المستقرض وكيلا بالقبض وكيلا بالصرف
صح لكونه امرا بالقبض فيصح بالصرف في ضمن
وهو جعل عبارته موجبة للتملك في الحال الا ما
ثبت

قبض وليس
على ان الاستقراض
امر بالصرف فتأمل

لانم انه امر بملك المبيع بل باتحاد العقد والملك مع سبق عاية بلما لكنه
امر بعد تمام العقد اه انتهى ولا يخفى عليك ما فيه واما ثالثا فلانا نختار ان
المراد ان يكون الوكيل بالشراء مأمورا بالتصرف في ذمة الموكل والمحل
ذمة الموكل واسند الى الشيخ لان التصرف فيها انما يظهر بالتصرف فيه ولا يمكن
ذلك في الاعواض الا بعد القبض وهو حال ايفاء العوض وهو لا ان يقع في
الجواب الآتي فنقول نحيله الى ما قيل ان الدين في الاعواض انما يحدث في الذمة
بالقبض لا بالعقد فلا يرد ما يصحح الامر بالقبض صح سبق الامر بالحاق المثل
في الذمة والامر بالقبض لم يقع بعد لكون المقبوض ملك الغير فتامل واما
رابعا فلان حاصل ما ذكره الشيخ ان صحة الاتيان ليس من حيث انه امر
بالتصرف في مال الغير بل من حيث انه امر بالتصرف في عبارته بان يجعلها موجبة
للملك بعد ان لم يكن كذلك بطريق الوكالة لا الرسالة وهذا معنى قوله بانه
الموكل مقام نفسه وفيه ان قول الوكيل اشتريت لك يعلم انه هذا نوع
تصرف في عبارة الموكل حيث جعلها الوكيل موجبة للملك بهذا الطريق و
ليس في هذا نقل العبارة بل الوكيل بعبارته هذه يجعل عبارة الموكل
موجبة للملك فظاهر ما ذكره يقتضي على انا نقول انه فاسد واما
بعضهم عن هذا بان نقول غاية ما لزم من هذا مخالفة الوكيل الامر موكله
ولا يلزم من هذا شيء اصلا فان المقصود حصول المستعار والموهوب
فاذا حصل كل منهما باي طريق كان لا يلزم من المخالفة شيء انتهى ولا يخفى

على المتامل ما فيه واما خامسا فلان قوله اعتبار الخلف انما يصح في المعاوضات
اه ليس ضبطا خاشيا فلا يصح لان اعتبار الخلف لضرورة صحة الوكيل
اذ لا صحة له بدون المحل والتبرعات ولي بهذا الاعتبار اذ ليس فيها توكيل المحل
للتوكيل حتى يستغنى عن اعتبار الخلف والغلط انما نشاء من عدم لزوم
الدين في التبرعات وليس هذا من لزوم اعتبار الخلف الذي كلامنا فيه
قال العلامة الانصاري ما ذكره مبطل بالوكيل بالاستعارة فانه صحيح مع ان الموكل
اثر التصرف في ملك الغير وليس معنى الكلام ما فهموه بل معناه ان التوكيل
بالاعواض اذا اضاف العقد الى نفسه وقال اقرضني كان التوكيل
باطلا حتى لا يكون القرض للموكل بل يكون للوكيل الا اذا اضاف العقد الى
الى الموكل وبلغ عاقد الرسالة فقال ارسلني فلان اليك يستقرض كذا
في بيع الاعواض ويقع القرض للموكل وليس للوكيل ان يمنع الموكل عن
فافهم ففيه غنى عن تطويل لا طائل تحته انتهى وفيه بحث اذ الظاهر ان المراد
بطلان التوكيل بالاعواض مع اضافة العقد الى موكله فيحتاج الى
الدليل المذكور والى التطويل المزبور ولو عمما كلامه الى ما ذكر بقوله
قوله الا اذا اضاف العقد اه حتى يصح تصوره الرسالة فافهم
لكان له نوع وجه لكن الاحتياج الى الدليل يتعين باعتبار عدم
الصحة من اضافته الى الموكل وقيل لا يبقى على ما فهمه لتحقق الاحتياج
وجه فان الوكيل بالاستعارة وكيلها اذا اضاف الى نفسه يبطل الوكالة لانه ثابت

الفرق لكن ويمكن ان يقال هذا ان الامر كذلك الا انه خص بالاستيفاء بالتوكيل
بالاستيفاء لانه معاوضة ابتداء فكان مظنة لصحة التوكيل كسائر المعاوضات
مثل البيع والشراء هذا واما ما ذكرنا انفاع الحدود فمما لا يرجع اليه
لان فيما ذكره ترك المهم والاشتغال بغيره فافهم وقيل وايضا استحالة اجتماع
الاصل والخلف يجوز ان يجعل محلا للتوكيل في الاستيفاء بضرورة صحة العقد
وان لم يجعل خلفا عن بدل وكيف يرى ان هذا ما جرى من كلام بعض الفضلاء في المعنى
له والبسه هذا القائل اللباس المتنزل بين هنا بحث وهو ان الامر بالقبض
في الهبة وهو يعرف في حق العبد اذا كان ضمنيا من حيث انه امر بجعل عبارته
موجبة للملك لكان ينبغي ان يصح التوكيل بالاستيفاء ايضا من حيث انه امر
بجعل ذمته مشغولة بالدين وذمته ملكه كعبارته فلما صح الامر بالقبض
من حيث امر بالتصرف في عبارته ينبغي ان يصح من حيث انه امر بالتصرف في
ذمته واجيب عنه بان معنى الذمة في الاستيفاء مهدرة كما عرف
انه استعارة وحكم الاستعارة رد عين الماخوذ لا وجوب مثله في الذمة
الا ان المنصوص لا يمكن الانتفاع له الا بالاستهلاك بنفي الذمة
ضرورة فعلى هذا لا يكون الامر بالاستيفاء امرا بالتصرف في ذمته
لما ان شغل الذمة بالعارض لا يمنع الاستيفاء فلينامل
واما الحنفية الكلام في هذا المقام لانه من المداخل وعصمة الحال
عند الله العلام باب الوكالة بالبيع والشراء

الى الصواب وتفصيل الكلام كما فعله بعض الناظرين في هذا المقام قوله اما
فلعموم صلى الله عليه وسلم الشفعة بشريك لم يقاسم افادة هذا الكلام الجبر
متمسك الشافعي رح وسيجيء الكلام المتعلق عند الجواب عن دليله فالتفصيل
الذي ذكره بعضهم بقوله هذا اسعى بعض المدعى وهو ثبوته لغير الشريك كالجار
الملاصق لان تعريف المسند بلام الجنس يفيد القصر الى اخر ما ذكره ليس موفقه
سطر له وان كان غائبا هكذا في عامة النسخ وهذا يفيد انه اذا كان
حاضرا سطر له بالطريق الاولى وح يظهر الخزانة في قول من قال معناه احق
به عرضا للبيع الابري فسر الحق بالاسطار اذا كان غائبا وهذا مراد من قال
مقتضى ان الوصلة انه اذا لم يكن عاما سطر له بالطريق الاولى ففي كلامه
بحث تامل اسهى لكن توجيهه ظاهر فتامل حتى يظهر لك ما في قول من
قال المذكور في كثير من النسخ بدون الواو والذي ذكر في حاشيه ولك
القائل ايضا لك النسخة فلا يكون كلامه ان وصلة بل المتبادر ان يكون
شرطية واما على الرواية بالواو فلا محذور فيها ايضا لان معنى قوله سطر
له وان كان عاما على ما بينوا انه يكون على شفعته وان غاب لا شك
انه اذا كان على شفعته حال غيبته فلان يكون على شفعته حال حضوره
اولى بالطريق وان ترك الاسطار على معناه الاصلي وهو الوقف
في مهله وكان المعنى سطر له الى ان يجيء ويفرغ من شفعته تخفف الاولوية
ايضا فيما اذا لم يكن عاما لانه اذا وجب الاسطار الى ان يجيء ويفرغ
بعد زمان الاسطار فلان يجب الاسطار الى فراغه عند حضوره اولى الى

هنا كلامه فتأمل منه وقال الشافعي ره قال صاحب النهاية
ليس لهذا التخصيص زيادة فائدة لانه لا يقول بالشفعة بالشركة في الحقوق
ايضا وفيما لا يحتمل القسمة كالبئر والنهر وقد يقال اراد بالجواب اعم
من ان يكون مع الشركة في الحقوق او لا او الشريك في الحقوق ايضا
جار وحكم ما لا يحتمل القسمة غير منصوص عليه وانما هو بالقياس على الجوار
والشركة فاكتفى بذكر الاصل عن الفرع فليتدبر ووجه الاستدلال ان اللام
للجنس فيفيد الحصر وانه قال فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق
فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم اما من حيث
الحدود والطرق كما في الجار او من حيث الحدود فقط كما في الشريك في حق
المسيل فهذا القول كناية عن وقوع القسمة لانه في مقابلة الشفعة فيما لم
يقسم اي في بقعة تحتمل القسمة ولم يقسم بعد فكان معناه اذا كان مقسوما
فلا شفعة وحق الشريك والجار في ملكهما مقسوم على ما هو مراد الشافعي فلا يكون
فيهما الشفعة ولقد اصاب سعدي حلبي من قال فان قيل كيف يكون حق الشريك
في حق المسيل مقسوما قلنا مراده حق كل منهما في الملك واخطأ من قال
يختل في تفريعه بقوله فلا شفعة فيه على قوله والشريك في حق المسيل والجار
حق كل منهما مقسوم اذ لا يلزم من كون حق كل منهما مقسوما من الملك وقط
ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت
الطرق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من جهتين معا
اي من جهة نفس الملك كما دل عليه قوله فاذا وقعت الحدود ومن جهة

حق المسيل وهو الطريق كما دل عليه قوله وصرفت الطرق والاولى في تقرير
المقام ان يقال وانه قال فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا
شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم من جهة وقوع الحدود
ومن جهة صرف الطرق والجار الملاصق حقه مقسوم من تلك الجهتين
معا فلا شفعة فيه اذ على هذا التقرير يرتفع الاختلال ويطابق الشرح
المشروح فان المص قال وقال الشافعي لا شفعة بالجوار وذكر الحديث
المذكور دليلا عليه ولم يتعرض لغير الجوار نعم طعن صاحب النهاية في
تخصيص الجوار بالذكر حيث قال ليس لهذا زيادة فائدة اه ولكن يمكن ان
يقال وجه تخصيص ذلك عدم مساعدة دليل الشافعي لعدم ثبوت الشفعة
الا في حق الجار انتهى كلامه ووجه الخطاء ظاهر مما فصلنا فلا تغفل
وهذا ليس في معناه اي محل النزاع ليس في معناه وهو مراد
الشراح فلا تلتفت الى قول من قال عامة الشراح خرجوا هنا عن سنن
السداد والله الموفق للرشاد عند وجود المعاوضة بالمال اخرج
به عن الدار المجعولة مهرا وغير ذلك مما ذكر ولو لا ضرر في اشتراك فيدخل في بعض
الفوائد بعد الاختصاص بفائدة على ما عرف في محله فتأمل وقيل المستأجر
وان كان له ملك في الدار المستأجرة من حيث المنفعة لان الاجارة
تمليك المنافع بعوض فيحصل له بنوع ملك كما في المستعير على ما قرر الا
ان كلا منهما قد خرجا بقوله اتصال ثابت فما معنى الاحتراز عن الاجارة
مرة اخرى بقوله عند وجود المعاوضة بالمال واما المرتهن فلا ملك له

مع ارادة احد بعض ما ذكره من كلام المولى سعدي حلبي منه

في الدار المرهونة لا من حيث الرقبة ولا من حيث المنفعة فصرح بالملك
المذكور من قبل مع قطع النظر عن قيد التأبيد والحق ان هذا القيد للاحتراز
عن مثل الدار الموروثة والموهوبة والموصى بها والمجعولة مهرا فان في كل منها
يتحقق الملك والتأبيد والقرار ولا منفعة فيها انتهى قوله لان المستأجر
وان كان له ملك الى قوله كما في المستعير على ما مر انفا يريد به قوله ان لم
يكن للمستعير ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة فصار
قوله لان ملكه متصل بملك الدخيل متناولا للدار المسكونة بالعارية
ايضا فحصل الاحتراز بقوله اتصال تأبيد عن مثل ذلك انتهى وقصده
رد قول من قال ليس للمستعير ملك حتى يحترز عنه لكن الاظهر هذا على ما
عن خط ابائه والكلام محمول على الاعم الاغلب فلا يضر
التملك في بعض الاحيان بالشراء قال الفاضل الاكمل وحاصله ان
الاصيل دافع والدخيل رافع والاول اسهل يعني ان الشفيع قد يكون
الدار وصحب الجوار وجرب المنافع والمضار في معاشرة الجار فان
اذا استقر على شرائه يرفعه الشفيع بدفعه والدفع اسهل وترفع
الشفيع ملك المشتري لا اعتداد به لعدم استقراره بعد ولعدم اعتباره
بمنافع المنزل المشتري ومضاره وما لزمه من غرامة الثمن ياخذه تمامه
من المشتري فوجود هذا الضرر كعدمه فتدبر حتى يظهر اندفاع ما قيل سقط
الاصيل رافع لملك المشتري وهو دافع فالشريك في نفس المبيع
الى آخره قال الكرخي في مختصره وروى ابو يوسف عن اشعث بن سوار

عن محمد بن سيرين عن شريح انه قال الخليط احق من الشفيع والسقي احق من الجار
والجار احق من غيره وقال ابو يوسف ونفسر هذا عندنا ان الشريك الذي
لم يقاسم هو الخليط وهو احق من السقي والسقي الشريك في الطريق والمنازل
مقسومة والجار الذي لا شركة له في منزله ولا في الطريق انتهى ويوافقه
ما ذكره المص ويوافق هذا المعنى المعقول ايضا فما قاله بعضهم وتعقبوه فانه لم لا يجوز
ان يراد بالحديث حق المشتري يعني ان الشريك حق بشراء الدار قبل بيعها
فيكره بيعها من غيره ولو سلم ان المراد حق التملك فقد ذكر في الكافي ان
الشريك في منزل من منازل الدار احق في حصة المنزل من الشريك في صحن
الدار ثم الشريك في صحن الدار احق من الشريك في طريق الدار والشريك في
الطريق من الجار الملاصق فيحتمل ان يراد بالسقي هو الشريك في الطريق دون
الجار الملاصق وبالخليط الشريك في صحن الدار فلا يكون في الحديث تعرض
للجار الملاصق في غاية البعد والمقام لا يخلو عن نوع صعوبة وتعقبهم
عده هينا وقال لما وقع في الحديث الشريك احق من الخليط علم ان المراد
بالشريك غير الخليط اذ لا يكون الشيء احق من نفسه ثم لما كانت مزية
في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع اظهر واجلى فسر المفضل بالاول
والمفضل عليه بالثاني فلا عيار عليه انتهى ومما ذكر سابقا يعلم انه ايضا
غير سالم عن الغبار لما لا يخفى على ذوي الابصار وصرح الحسين بن شريح
ولم يجب عن الحديث لانه في حيز التعارض كما قيل والظاهر ان له ان
ادلة اخرى سالمة عن المعارضة وامثاله شائع فلا وجه لعده عذرا باردا

لا من تمامه
فلا يبعد ان يحمل احدهما على نوع والاخر على نوع آخر منه

فتأمل واورد من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في روايه انما الشفعة
فيما لم يقسم وانما لاثبات المذكور ونفي ما عداه واجيب بان انما قد يعني
تاكيد المذكور لا نفي غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر وقال انما
انا بشر مثلكم وهذا لا يعني لم يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشرا وفيه
تأمل الا ان يقال المقصود مجرد بيان ان القصر ليس بمراد وقوله وهذا
لا ينفي اه ليس تصويرا لمعنى القصر المستفاد من هذا الكلام على تقدير ان
يكون مرادا فليتأمل وليس للشريك حق اه هذه توطئة لما ذكره
بعده وامثاله كثيرة وقيل لا يرى لهذا فائدة بعد ان قال قبله الشفعة
واجبة للخليط اه مانة كما افاد ثبوت حق الشفعة افاد الترتيب ايضا
ايهي وفيه ما فيه لما بينا من الترتيب الذي اقتضى المعنى اللغوي حمله على
التقدم فقط لا على الحجب فتأمل قبل ما بينه من الترتيب لا يقتضي ان
يستحق المتأخر عند وجود المتقدم وتسليمه لجواز كونه محجوبا بالمتقدم كما
ذكره ابو يوسف في غير ظاهر الرواية الى اخر ما ذكره فتأمل فيه
كما في منزل معين من الدار الفرق بينه وبين البيت معلوم ومذكور فيما سبق
والمراد هنا مجرد تصور المسئلة فلم يلتفت السارح الاكمل تبعا لبعض الشراح
الى ما ذكر من الفرق بينهما في اثناء التصوير ولك ان تقول يحتمل ان يراد
المعنى اللغوي فتأمل وكذا على الجار في بقية الدار في احد الروايتين
والرواية الاخرى ان الجار اولى في بقية الدار كذا نقل عن شرح الشاهان
ولا يخفى ما فيه وتوجيهه يحتاج الى تعسف فتدبر والشريك في
الحشبة ومحصله انه لا اعتبار لوضع الجذوع في المسئلة الاولى ولا للشركة
في الحشبة من غير ان يملك شيئا من رقبة الحائط في ثبوت الشفعة
بالشركة لان كل منهما حق الشغل لا غير فكان جارا لا شريكا
ويملك ملك غيره لا يحصل ثمرة هي ثمرات ملكه يعني ان السفعة عبارة عن القدرة
على تملك ملك غيره وهذا لا يعد من ثمرات الملك الا يرى ان للاب ان يتملك
جارية ابنه وليس ذلك من ثمرات الملك هذا ولا يخفى ما في تحرير الفاضل
الاكمل ومراده ايضا ما ذكرناه ومعناه بعده المقصود تصوير المعنى
المراد لا ان الباء بمعنى بعد كما توهم لان سببها الاتصال ورد
بانه لو كان كذلك لجاز تسليم الشفعة قبل البيع واجيب بانه شرط ولا
وجود للمشروط قبله فلا وجه بعد هذا لما قيل من انه ان اراد الشارح الاكمل
بعده والضرر انما يتحقق بمجرد الاتصال لزم ان يتحقق الضرر قبل البيع وان
اراد انه يتحقق بمدخلية الاتصال فهذا لا ينافي مدخلية البيع ايضا
فلا يلزم كون سببها الاتصال ولقد اطنب الكلام بما لا فائدة له يعتد به
والوجه فيه اي وجوب الشفعة بعد عقد البيع وهو متصل
لاصل المسئلة وهو مراد الشارح الاكمل وقصد زيادة الايضاح ومزج في
الكلام بيان سبب الاتصال وكيفيته فاندفع ما قيل لا مدخل للتأويل
في جريان هذا الوجه اذ هو جار على تقدير السبب هو البيع فالحق انه منقل
الكلام وان كان المشتري يكذبه قيل اذا كذب المشتري الشفيع
ضرر الدخيل وهو السبب لثبوت حق الشفعة وليس بشيء لان باقرار
البيع يتحقق رغبته عن ملك الدار فيتدفع ضرر الدخيل او يحتمل التصديق بعد

اعداد من جانب الشراح البندوح به ما ذكره
المولى سعدي جلبي وسعه المولى صح اراده
مسلمه

التكذيب ويحتمل ان يظهر مشتر آخر فيشتري الدار المشفوعة الى غير ذلك
ولا نقض بالهبة لان غرض الواهب المكافاة يعني ان ماهية الهبة
وطبيعته على رجاء المكافاة من الموهوب منه فيدار الحكم عليه فلم يفرق
بين الهبة بلا عوض والهبة به وهبة الحرم ايضا لا تخلو عن رجاء المكافاة
بوجه من الوجوه والمكافاة المطلوبة قد لا تحصل من كل احد بخلاف ثمن
المبيع تدبر فظهر ما في قول من قال ان كان المدار مجرد غرض المكافاة
فغرض البائع ايضا المكافاة بالثمن وان كان المدار حق الرجوع لا يندفع
النقض بالهبة التي لا يصح الرجوع فيها الى آخره فتامل في المقام واعلم
ان المعنى الفقهي يستدعي عدم الانصاف ما ذكره المص من كون السبب
هو الاتصال لا البيع لان حق الشفعة مشروع لدفع زيادة الضرر والمقتضي
للضرر هو الاتصال لا البيع فلا تلتفت الى ما ذكره ههنا من الاوهام كما
ذكره بعض فضلاء الانام والعلم عند الملك العلام لانه يحتاج الى
اثبات طلبه عند القاضي اذ الظاهر والاعم الاغلب الاحتياج الى الاشهاد
فاحتمال اقرار المشتري والاستغناء عن الاشهاد في هذه الحالة
ساقط عن درجة الاعتبار اذ مدار الاحكام الشرعية على ما هو الشائع
الكثير لا المحتملات النادرة فلا وجه لما قيل لا احتياج اليه اذا
لم ينكره المشتري الخ او حكم بها حاكم يتوجه على ظاهر ما
ذكره صاحب الدرر والغرر من ان قوله او حكم عطف على سلم فيلزم
ان يكون الاحتمال كل من تسليم المشتري وحكم القاضي وليس كذلك
في النسخ اصلا ويمكن العناية بان يقال ان قوله او حكم معطوف على

الاخذ لانه في قوة ان يقول اذا اخذ وان لم يقل عن بعد فتامل وقيل
ان تسليم الدار بل قد سلمها البائع اذا انكر المشتري ولا يخفى ان الامر
سهل لانه مبني على الاعم الاغلب قدر
لما لم يثبت الشفعة بالطلب سرع في بيان كيفيته وتقسيمه وتقسيم هذه الجهة
وكانها ليست اجزاء الدليل نقول يحتمل كون عطف قوله والحصة من قبيل
العطف المفسري على سائل فلا احتياج الى ما قيل كم يتعرض الشراح لوجه
الشطر الثاني وهو قوله والحصة ولعل وجهه انه لما كانت الحصة في الشفعة
مما لها شان مخصوص وتفاصيل زائدة على سائر الحصص ما شرع في بيانها ايضا
اصالة انتهى على ان ما ذكره مما يقبل المنع قدر ولقوله عم الشفعة
لمن واثبها قبل ان كان مدار نفي الشفعة عمن لم يواثب المفهوم فيخص لا
نقول به وان كان دلالة اللام على الاختصاص من رد البعض بقوله عم الشفعة
لشريك لم يقاسم اذ يلزم في نفي الشفعة عمن ليس بشريك بهذه خلاصة
قلنا بحمد الباري ولا يرد علينا ما ذكره لان في غير الشريك الغير المقاسم
ايضا نفي من الشارع وقد سبق في اول الكتاب فتذكر لانه لما ثبت
حق التملك له وفيه شيء لان مجرد طلب المواثبة غير ملزم شبابا فاي حاجة
الى التاويل فتامل اذا كان الحق حقا فيه نوع مساهلة والمراد ان ذلك
الخبر على شرف الظهور سبب من اسباب العلم واذا اشتهر قبل الظهور يكون
مسقطا بعد الظهور وان سكت يبطل شفعته وقيل المعلق في الحقيقة
لازم وجود الاشهاد وهو بطلان الشفعة بسكوته فالمعنى وان لم يشهد

بطلت شفعته اذا كان الحق حقا اسهى وفيه ما فيه وتأييده بما في البدائع ايضا
ليس بجيد فتأمل فيه وفيما قلنا لانه ليس فيه الزام حكم لان غاية ما
لزم بقاء النكاح وسوكان حاصلا قبل هذا والسمع يلزمه ضرر سوء الجوار على
تقدير السكوت ولا يمكنه الاشهاد ظاهرا على طلب المواثبة دل هذا على
انه اذا اشهد عليه عند الامكان يستغنى عن الاشهاد الثاني لحصول الغرض
بهذا الاشهاد فظهر ان الشرط هو الاشهاد مرة والغرض الاصلي من طلب المواثبة
ان يقدر على الحلف اذا المشتري وان لا يسقط حق الشفعة فيما بينه وبين
الله تعالى فاذا حصل هذا الغرض وشارع الى الاشهاد الثاني على شروطه لا يعد
ذلك من قبيل الاعراض وكلام المص لا يخلو عن الدلالة على انه اذا
امكن هذا الاشهاد حين السماع بان يكون بحضرة احد المتبايعين او المسمع
يجب عليه الاشهاد واذا كان هناك من يشهد له لدلالة الاحوال على الاخذ
فعلى هذا يظهر ما في قول من قال شرط الاشهاد في طلب المواثبة انما يفضي
الى التفسق اذا كان مطلقا اما اذا شرط بشرط التقدر عليه فلا فليتأمل
او على المشاع كون المسمع في يده عين معتبر في المشتري وانما في
البائع واعتباره فيه ايضا كما يفهم من بعض الكتب ليس بذلك وهو المفهوم
ايضا من ظاهر ما ذكر في بعض الشروح بطريق النقل عن مبسوط شيخ الاسلام
وغيره الا ان المراد ما ذكرناه فتدبر وصورة هذا الطلب اي على
وجه التمثيل فلا احتياج الى التفصيل وهو التصريح بلسانه الا
اذا كان للمضرة العامة كالمولى يرى عبده يبيع ويشتري ويسكت حيث

يكون

يكون اذنا وان لم يوجد التصريح بلسانه واذا بقي لك سالة عن سبب
شفعته الى تقرره قال الفاضل الاكمل قيل لم يسم بل لا بد ان يسالة الى حوله
وقد صحح دعواهم قال بعضهم القائل صاحب النهاية وبعض الشراح وغيرهما
العامة عبارتهم فاسد فان عبارتهم هكذا ثم سئله عن طلب المواثبة فقال
طلبت حين علمت او اخبرت من غير لبث سئله عن طلب الاشهاد اه وهذه
عبارة الكتاب هي المطابقة لما في الذخيرة وهي الصحيحة دون ما ذكره صاحب العناية
لانه عبر عن طلب المواثبة بطلب الاشهاد وخالف اصطلاح الفقهاء وايضا
قد قيل بسالة متى اخبره بالشراء وكيف صنعت حين اخبرت فقوله صاحب
العناية ايضا فعلى تقدير ان يقال ههنا ثم بعد ذلك سالة عن طلب الاشهاد
مراده ابه طلب المواثبة يصير المعنى ثم بعد السوال عن طلب المواثبة سالة عن طلب
المواثبة لان سوالة بكيف صنعت حين اخبرت سوال عن طلب المواثبة لا محالة
فيلزم تكرار السوال عنه بخلاف ما قيل ثم اذا سالة عن طلب المواثبة كما وقع
في عبارتهم فانه لا يلزم شيء من المحذورين اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان الكلام اذ ذاك مسوق في صورة الشرطية فمقدمتها وهو قوله اذا سالة
عن طلب المواثبة اشارة الى ما ذكر واقبل من السوال بكيف صنعت حين
اخبرت وليس فيه حكم جديد لما قالوا انه لا حكم بالفعل في طرفي الشرط فلا يلزم
التكرار هذا الكلام القائل باكثر عباراته ونحن نقول ان ما ذكره اولا
من كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان يقال عن طلب المواثبة شيئا
الى ان مراده ايضا لك لكنه تسامح في العبارة وما ذكره ذلك القائل
فيما نقل عنه بقوله لا يقال قد وقع اطلاق الاشهاد عن طلب المواثبة لا نقول

غير مسلم بل الواقع اطلاق بعض الاسهاد امره بعمل فتدبر بقي الكلام فيما ذكره
ثانيا فنقول قولهم كيف صنعت حين احرب لا يدل بظاهره على ما هو المعنى
المراد بطلب المواثبة ظهور دلالة قولهم يسأله عن طلب المواثبة ولذلك
لم يكتفوا به وبعرضوا السؤال عن طلب المواثبة ورتبوا الجواب بقوله
طلبت حين علمت علمه او المسؤول عنه بذلك القول يحتمل ان يقول فعلت
كذا حين احرب والحال انه فعل ما فعل بعد مضي وقت يطل فيه طلب المواثبة
زاعما ان مقدار ذلك الوقت بحسب عدم كثرته عدا داخلا في السؤال بقوله
حين علمت بخلاف ما اذا سئل بقوله هل صدر منك طلب المواثبة على
ما هو المراد منه وهو الطلب في زمان اخبر واجاب بما يطابق هذا السؤال
فتدبر وبالجملة ان ذكر القول من جهة السؤال بقوله متى احرب والغرض
ان يعلم ان المدة طالت اولا وان كان لا يخلو عن الاشعار بالسؤال
عن الطلب ولو كان المراد بذلك القول السؤال عن طلب المواثبة
لما كان لقوله بعد ذلك واذا سأله عن طلب المواثبة اه كثير فائدة ولسائل
وقوله وليس فيه حكم جديد لا يخفى ما فيه ايضا فتأمل ويسأل
القاضي المدعي قبل ان يقبل على المدعى عليه عن موضع الدار اه يشير الى
ان ذكر الموضع الدار شرط في دعوى العقار وهو يخالف ما في كتاب
الدعوى من كفاية التحديد وذكر انه في يد المدعى عليه فكانه مال هنا
الى ما اختاره بعض المشايخ من انه لا بد في دعوى العقار من ذكر البلد
والمحلة والسكة فتأمل لانه يدعي حقا فيها الخ قبل صرح في الصلح

عنه

عنه وذكر هنا انه ادعى حقا فيها وسهما نوع منافرة وانت خبير بان
الحق المثبت فيها حق السفعة والمنفي في الصلح هو الحق في اجزاء المحل وهو
المشاعة ولعل اقحام لفظ النوع للايماء الى ما ذكرنا او قامت
للشفيع بينة فان طلب كلامنا في العجز عن اقامة البينة فما وجهه قلت معنى
الكلام انه اذا نكل بيع الملك واذا حلف ولكن قدر الشفيع على اقامة البينة
بعد الحلف يسمع البينة ويبيع الملك انصافا لقدرته بعد الحلف والعجز قبله
تدبر فهذا على الحاصل والاولى على السبب اراد بالتحليف على الحاصل
هنا ان يحلف بالله انه ما الحق في هذه الدار سفعة من الوجه الذي ذكر على قول
من يرى السفعة به فقد ذكر في بعض الكتب انه لو ادعى سفعة بالجوار فقيل
رجل لا يرى السفعة وقال لا سفعة حلف بالله قبلك سفعة على قول من يرى
السفعة بالجوار ولا يحلف بالله ما لهذا قبلك سفعة لانه يحلف بناء على مذهبه
فيفوت حق المدعي هذا فلا يحتاج الى ان يقال انه محمول على ما اذا كان الدعوى
في السفعة بالشركة فيما يحتمل القسمة لانه اذا كان في السفعة بالجوار او الشركة
في الحقوق او بالشركة فيما لا يحتمل القسمة كالحمام يجب ان يحلف على البت دون
الحاصل لان الشافعي لا يقول بالسفعة الا بالشركة فيما لا يحتمل القسمة فلو
حلفناه على الحاصل ربما يتأول قول من لا يرى السفعة بها فلا يحنث في يمينه
فيضر المدعي فتأمل في التجنيس والمزيد كلاهما اسم كتاب
واحد للمص في الفتاوى لانه فصل مجتهد فيه قيل ان القضاء اذا كان
لا يجوز عنده حتى يحضر الشفيع الثمن كان نفس القضاء مجتهدا فيه وليس القضاء

اذا كان مجتهدا فيه يحتاج الى حكم قاض اخر لنفاذه كالقضاء بالحجر على السفيه
كما مر في كتاب الحجر وقد يقال القضاء المجتهد فيه ان يكون الاختلاف في
نفس القضاء يعني هل هو نافذ ام لا كقضاء المحدود في القذف وقضاء الرجل
للمراة والقضاء في مجتهد فيه سواء يكون الاختلاف في مسئلة اخرى غير نفاذ
القضاء ثم يقضي القاضي اخذا بقول البعض كالقضاء على الغائب فانهم
اختلفوا ان السنة هل يكون خصمه بغير خصم حاضر ام لا فاذا رآها القاضي محقة
وقضى بها كان قضاء في فصل مجتهد فيه وكالقضاء بشهادة المحدود في القذف
اذا تاب بشهادة رجل وامرأتين في باب القصاص فانهم اختلفوا في شهادة
المحدود هل هي محقة وكذا شهادة النساء في باب الحدود والقصاص فاذا رآها
القاضي محقة وقضى بها كان قضاء في فصل مجتهد والقضاء في مسئلة الشفعة ايضا
قضاء في مسئلة مختلف فيها وهي ان المنازعة بدون احضار الثمن هي صحيحة ام لا
فاذا رآها القاضي محقة وقضى بها كان قضاء في فصل مجتهد فيه فيشفع بالاجماع
ولا كذلك في مسئلة حجر السفيه وفي شرح الدهلوي زيادة تفصيل وقد سبق
ما يناسب هذا المقام في كتاب الحجر ان شئت راجعه ثم ان صاحب الخلاصة
عد القضاء على الغائب في ادب القاضي مما اختلف فيه وفي نفس القضاء
وعده في المفقود مما اختلف في سبب القضاء وما ذكر هنا اتفاقي والذي
لا الاول فتامل وعده بعض الفضلاء من فصل الكل مستندا بما ذكره صاحب
الخلاصة في المفقود ولم يعرض لما ذكره في ادب القاضي قال الكاشاني في
البدائع وهذا عندي ليس باختلاف على الحقيقة وللقاضي ان يقضي بالشفعة

قبل

قبل احضار الثمن لا خلاف لان لفظ محمد رح وليس يعني للقاضي ان يقضي بالشفعة
حتى يحضر الثمن المال لا يدل على انه ليس له ان يقضي بل هو اشارة الى نوع احتياط
ولهذا لو قضى جاز ونفذ قضاؤه نص عليه محمد رح وليس ذلك لكونه محل الاجتهاد
لان قضاء القاضي بمذهب المخالف في المجتهدات انما يعتد بشرط اعتقاد اصابته
فيه وانفاذ اجتهاده اليه وقد اطلق الجواب في النفاذ من غير هذا الشرط
فدل على انه لا خلاف في المسئلة على الحقيقة انتهى ويحتمل ان الشرط المذكور ليس
مما اتفق عليه ويحمل على تقدير التسليم انه لم يصرح به لتقرره في محله فليتامل وان الكلام
مجالا وتصريحه للمشتري له بخلاف ما اذا كانت الدار مقبوضة للمشتري
حيث لا يكون القضاء ثم قضاء بالفسخ على المشتري بل يكون قضاء عليه بنفعه
الدار من الشفيع ولهذا يكون العهدة عليه ولا يلزم هنا حضور البائع لان البيع
الذي بينه وبين المشتري قد تم وصار اجنبيا ولزوم حضور المشتري في صورة
عدم القبض صح في كتابه لكون القضاء بالفسخ قضاء عليه وقد طولنا الكلام
فيه في كتابه المنتهى قال الاتقاني وقد اندرج ذلك فيما بيناه وقال الكاكي ويمكن
ان يكون ما طول في كتابه المنتهى ما نقلناه من الدرر من السؤال والجواب وما قاله
الاتقاني اوجه ومن اشترى دارا لغيره العبد والصبي المحجوران اذا توكلا
بشراء الدار فاشتريا يرجع حقوق العقد الى موكلهما فيجب ان يكون هو الخصم للشفيع
فكان الخصم لم يعرض لهما للندرة والقلة ويمكن دفعه بوجه آخر فتامل
لانه لم يقل هو لا ملك بخلاف ما قبل التسليم لان له بدا بل له ملك ايضا كما عرف
في محله فتامل فما قيل ان كون الوكيل خصما باعتبار كون الحقوق في الشفعة

من حقوق العقد والذي يرجع الحقوق اليه هو الوكيل قبل التسليم وبعده ليس بذلك
وقيل في دفع هذا سعي ان يزاد قيد فارق بان يقال والاحد بالسعة من حقوق
العقد وله يد في الدار آه وفيه سعي تدبر وهذا لان الوكيل بالشرى كالبائع
من الموكل اي فيما يتصور منه ذلك لا مطلقا وقيل لو كان كذلك لم يصح توكيل
المسلم الذمي بشرى الخمر والخنزير لان السعي الحقيقي حرام وكذا الحكمي اذ الشبهة
في المحرمات كالحقيقة انتهى فتامل فيه ولو لم يكن الا وكما قلنا لاستقم قولهم ان
الملك ثبت للموكل ابتداء كما مر في الوكالة ولك ان تقول ان منع الخمر وشرائه
ثبت للمسلم في الاصل واما امتنع لعارض النهي فيكون الشبهة نازلة عن مرتبة
الاعتبار بمنزلة شبهة الشبهة فلا تامل وللمناقشة مجال الا انه مع ذلك
قائم مقام الموكل اه بخلاف البائع مع المشتري حيث شرط ثمة حضور المشتري
اذا كان المبيع في يد البائع كالخمر لان البائع ليس نائبا عن المشتري فلا يكفي
بحضوره بل لا بد من حضور المشتري ايضا هذا وفي الكفاية على ما رايناه في النسخ
هكذا بخلاف البائع مع المشتري فانه لا يكفي بحضرة البائع حتى يحضر المشتري
لان المشتري ليس نائبا عن البائع اه وهذا على تقدير صحة النسخة من طغيان
القلم فتدبر وقيل الوكيل بالشرى ايضا في القبض عن الموكل ما لم يحبسه لاستيفاء
الثمن اما اذا حبسه بذلك كان قابضا لنفسه ولم يبق نائبا عن المالك
حتى لو هلك في يده هلك عليه وسقط الثمن عن الموكل ولزم الشرى للوكيل انتهى
ويمكن ان يقال ان كونه نائبا عنه في اعم الاحوال يكفي لان يكون مسامحا للاحكام
فتامل واذا كان الورثة كبارا وصبيا لمتب قال الشيخ الاكمل

ان

ان المشتري صار احق بها مع خياره وذلك يكفي لثبوت حق السعة كالماذون
والمكاتب اذا بيعت دار بجنب داره انتهى كلامه ولا يخلو عن شيء وبعد التنبيه الى
كان الانسب له ان يقول والجواب بوجه آخر او ما يفيد مفاده فتامل و
الله الموفق ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فيه تلويح الى كون الفساد
في ابتداء العقد اما لكونه مفهوما من سياق الكلام او لاتيان بالجملة الفعلية الدالة
على احداث العقد الفاسد لا على احداث الفساد كما توهمه من قال ردا على
بعض الفضلاء في قوله في وجه التلويح حيث اتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث
لا الاستمرار انتهى هذا الكلام منه عجيب لان حدوث الفساد كما يوجد في
ابتداء العقد يوجد ايضا بعد انعقاده صحيحا بل الحدوث ح اظهر اذ الفساد
يحصل بعد ان لم يكن وفي الصورة الاولى حاصل في الابتداء والانتهاء فهو
ان وجه التلويح جعل قوله شراء فاسدا قيدا للابتاع الذي هو اصل العقد فعلم
به ان المراد هو الفساد في ابتداء العقد لا الطاري انتهى وما ذكره بقوله
والصواب ايضا عن مسلم فتدبر نعم في قول ذلك الفاضل لا الاستمرار نوع
تامل وهو ان استمرار الفساد ما دام موجبا للفسخ مانع من ثبوت حق
السعة اذ لا بد وان يكون العقد صحيحا في الابتداء ويكون حق الفسخ ساقطا
بعد ما انعقد فاسدا حتى يظهر ثبوت حق السعة فتامل في الجواب
وفي اثبات حق السعة تقرير الفساد فان قلت يجوز ان لا يعتبر المفسد في
حق السعة كما لم يعتبر خيار الشرط قلت نعم يمكن ذلك باسقاط الشرط
المفسد او باعتبار فعله مثل الخمر اذا المسلم يملك له تملك الخمر بجهة الوراثة ويوكله

الذي بيعه وبعبارة اخرى يمكن رد قيمته مثل الخمر لضرورة رعاية حق الشفيع وقد
مر ما يناسب هذا في مسئلة بيع اهل الذمة وثبوت حق الشفعة للشفيع المسلم
لكن لا نعتبر هذا الاعتبار هنا لان هذا بالحصة يصحح للعقد الواقع بين الشفيع والمشتري
ومبناه العقد الواقع بين البائع والمشتري وسوابق على الفساد والمبني على الفاسد
فاسد والقياس على عدم اعتبار خيار الشرط في حق الشفيع قياس مع الفارق
لان مبناه صحيح وكذا ما بني عليه هذا ما سنح لبالنا فليتأمل في المقام وما ذكرنا
نظهر ايضا ما في قول من قال مجيبا عما ذكره بعض الفضلاء في هذا المقام بقوله وفيه بحث
اذ لا حاجة الى اسقاط الشرط واعتبار قيمة مثل الخمر في البيع الفاسد بدون اسقاط
نفس العوض غير متصور اما الاول فلان اسقاط الشرط الواقع الى العوض يستدعي
اسقاط نفس العوض المعتبر ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه واما الثاني فلان
اعتبار قيمة مثل الخمر في البيع الواقع بين المسلمين غير ممكن لان مثل الخمر ليس
بمال متقوم عند اهل الاسلام فكيف يتصور اعتبار القيمة لما لا قيمة له واما في
البيع الواقع بين الكفار فيمكن ذلك لكونه مالا متقوما عندهم لكن مثل ذلك البيع
الصادر منهم بيع صحيح والشفعة ثابتة فيه كما مر والكلام هنا في البيع الفاسد
فلا معنى للايراد المذكور اصلا انتهى كلامه فتأمل فيه ولله الموفق قوله بخلاف ما اذا
كان الخيار للمشتري الخ قال الشيخ الاكمل واعترض بانا لا نسلم الخ قال بعض الفضلاء
لفظ الاخص يتكفل بدفع الاعتراض فانه لا يبقى تصرف للبائع فيما اذا كان
الخيار للمشتري كلامه في البيع الفاسد فليتأمل فان قوله وفي الفاسد ممنوع عنه
لا يتوجه عليه تمام الاستدلال انتهى ويمكن ان يقال نعم الا انه اذا لم يعرض لكون

لكون المشتري ممنوعا عن التصرف في البيع الفاسد بقي احتمال جواز التصرف
منه له محل ثبوت حق الشفعة فيه ايضا فلا ينحسم مادة الشبهة بالكلية
قوله لانه صار احق اي صار المشتري احق بالمبيع قصرا فاوردت
يوجب حق الشفعة له هذا وتقرير بعض الشروح يوهم ان البيع غير
المشتري فتأمل وقد يقال لا يتم ما ذكر الا اذا كان التصرف على وجه
واحتمال الرد قائم ههنا الا ان يقال سقط الخيار عند الاقدام على الاخذ
اذ هو دليل اسقاطه الملك قوله واذا اقسم

والصحيح ان الفاحش الى قوله والفات بعض المنافع لعائل
لئ يقول اذا فات ربع الصبر صدق انه فات بعض المنافع الا ان يقال الظاهر
الغالب ان لا يبلغ الربع وجزم الشارح الاكمل بكون الساقط من الصبر اقل من الربع
مبنى قوله لعله ع م ليس لذى عرق ظالم حق يحتمل كون ظالم صفة لذى وان
تخصص بالاضافة كما فى قوله ع م من ملك ذا رحم محرم لكن الوجه ان يجعل صفة لعرق
مجازا وفيه من المبالغة ما لا يخفى على انا نقول لفظ ذى غير موجودة فى الحديث الشريف
ولا ضرورة تلجئنا الى تقديرها وجعل ظالم صفة لها مع وجود الوجه الصحيح وقياسه
على قوله ع م من ملك ذا رحم محرم لا يخفى انه لان كلمة ذا موجودة هناك صريحا على
لئ تختار صاحب الكافى كون محرم صفة للرحم هناك ايضا قال الفاضل الاكمل صحة فى
المغرب الى قوله بل يؤخر بقلعه وقيل فيما ذكر فى المغرب شئ وهو انه قدر المضاف
او لا حيث قال اى لذى عرق ظالم وجعل وصف العرق بالظلم تجوزا ثانيا وبينهما
تناف لانه اذا قدر المضاف يصير ظالم صفة له لا للعرق كما قالوا فى قول الشيخ من
ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ان قوله محرم صفة ذا وجرة للجوار فيتم معنى الكلام على
حقيقته فلا يكون المصير الى التجوز وجه وعن هذا ذكر الزمخشرى فى الفائق ما ذكره المطرزى
فى المغرب فلا القول بوصف العرق بالظلم على سبيل التجوز اللهم الا ان يكون قوله
صاحب المغرب بقوله اى لذى عرق ظالم تجرد تصوير المعنى لا ان هناك مضافا محذوفا
اقول لا ينافى ولا تنافى اصلا وقوله لانه اذا قدر المضاف يصير ظالم صفة له لا
للعرق ممنوع والسند معلوم مما ذكرناه آنفا والميل الى المجاز لقصد المبالغة ومدار
زعمه ما ذكر فى الحديث الآخر من جعل محرم صفة ذا وقد عرفت انه غير لازم ايضا ولذلك

قال العلامة النسفي جعل الرحم نفس المحرم لقصد المبالغة فليتدبر وما ذكر في الفائق لا يمنع
شيء مما ذكرناه قوله والغصب لا يتحقق فيها فان قلت فكيف يصح قوله ومن غصب
ارضا فغرس فيها او بنى قلت يحمل الاول على اللغوي قال العلامة الاتقاني اختلفت
عبارات مشايخنا في غصب الدور والعقار على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف فقال بعضهم
يتحقق فيها الغصب ولكن لا على وجه يوجب الضمان كغصب الحر والخنزير من المسلم واليه
مال القدوري في قوله واذا غصب عقارا فهلك لم يضمنه عند ابي حنيفة وابي يوسف
فعلى هذا لا يرد السؤال على قوله ومن غصب ارضا وقال بعضهم لا يتحقق اصلا فيجاب
عنه بان يقال لما تصور بصورة الغصب سماه غصبا كما في قوله تعالى الا ابليس لانه
تصور بصورة الملائكة وقيل لم يقل احد من مشايخنا ان الغصب الشرعي يتحقق عندهما
في العقار ولو قال ذلك لما صح منه ان يقول لا على وجه يوجب الضمان فان وجوب
الضمان عند هلاك المغصوب في يد الغاصب حكم مقرر لمطلق الغصب الشرعي لا يتخلف عنه
عند احد وانما اغتر صاحب الغاية باستعمال بعض المشايخ لفظ الغصب في العقار و
توجيه ذلك على طرف التمام بحمله على المعنى اللغوي كما قررناه آنفا فلا وجه لبناء عدم ورود
السؤال على قوله ومن غصب ارضا على القول بتحقق الغصب الشرعي في العقار على انه
لو بنى عليه لورد السؤال على قول المص في تعليل ذلك والغصب لا يتحقق فيها اذ يلزم
ح ان لا يطابق التعليل المعلل ونحن نقول المتبادر مما ذكره العلامة الاتقاني
وقوع الاختلاف بين المشايخ على الوجه المذكور فالظاهر انه ما اغتر بمجرد استعمال بعض
المشايخ لفظ الغصب في العقار ولا شك انه لا معنى للاختلاف في تحقق الغصب لغة في العقار
وعدم تحققه فيه اذ تحقق الغصب لغة فيه مما لا يقبل المنع بقي الكلام في مطابقة التعليل

المعلل فنقول المثبت للغصب الغير الموجب للضمان والمنفي ما يوجبه وان كان فيه نوع
خزازة فليتامل قوله لان حقه فيه ومعرفة القيمة مامور بقلعه ان يقوم الارض
مع الشجر المامور بقلعه ويقوم بدونه ففضل ما بينهما هو قيمة الشجر المامور بقلعه
ثم اعلم ان قيمة المقلوع اكثر من قيمة المامور بالقلع لان فيه مؤنة القلع بعد فافهم
قوله وينبني هذا فيما اذا انصبغ الثوب اه اي ينبني قول ابي حنيفة فيما اذا انصبغ
الثوب بنفسه ايضا بل هو في هذه المسئلة اظهر اذ ليس فيها ولاية تضمين صاحب الصبغ
على كره منه فعند الامتناع عن تملك الثوب وتعذر تضمينه جبرا يتعين السعي طريقا للوصول
الى حقه لان له تضمين الغاصب الثوب الاصلي وفي الكفاية فعند امتناعه عن تملك
الثوب تعين السعي طريقا للوصول الى حقه فاما في الغصب عند امتناع رب الثوب
عن تملك الصبغ لا يتعين السعي طريقا للوصول الى حقه اذا لم يرض صاحب الثوب
بتملك الصبغ بالقيمة انتهى ولا يخفى ما في قوله اذا لم يرض من رائحة الحشو وقال بعض
الشارحين في شرح هذا القول يعني لنا ما قاله ابو حنيفة لا ينافي في اصل المسئلة لان
ثم لصاحب الثوب ان يتملك الصبغ او يضمن الغاصب واذا كان له ذلك لا يتعين السعي
عند امتناعه من التملك بالقيمة وهنا اذا انصبغ ليس له ان يضمن صاحب الصبغ لانه غير
جان فيه فيتعين السعي عند امتناعه عن التملك انتهى ولا يخفى ما فيه من البعد والظاهر
ما في الكافي موافقا لما في سائر الشروح ويكون معنى الكلام ان هذا ينبني في اصل المسئلة
بحذف المعطوف من دليله اي يتعين رعاية الحاسبين في السعي او في تضمين الغاصب وقوله
ينبني ح لا يكون راجعا الى المص على ابي حنيفة بل لبيان ان هذا الحكم وهو خيار السعي
وان ذكره ابو حنيفة في اصل المسئلة فهو ينبني في الانصباغ ايضا لان له ان لا يتملك

الصبغ بالقيمة فيباع الثوب رعاية للجانبين قوله لقيامه مقامه اى لقيام القيمة
مقام المثل فيما لا مثل له هذا وما ذكره الشيخ الاكمل تبعا لبعض الشارحين لا يخلو عن بعد
وقال الامام الخبازى سمى المثل قيمة لان قيمة الشئ يقوم مقامه كمثله ولا يخلو عن بعد
ايضا قوله وقيل لم يكن ثوبا اه هذا صريح فى انه قول على حدة والامام صدر
الشريعة فرعه على القول الاول فتامل قوله لان احدى الخمستين جبر بالصبغ
لان الشارع لم يهدر ما حصل بفعل الغاصب مطلقا بل نظرا الى جانبه ايضا فى
اكثر المسائل فاعتبر ههنا ايضا المقاصة من الخمستين هذا لكن المقام مقام تامل
كما افاده العلامة الزيلعى حيث قال المغصوب منه لم يصل اليه المغصوب كله وانما وصل
اليه بعضه وكان من حقه ان يطالبه الى تمام حقه فكيف يوجه عليه الطلب وهو لم
ينتفع بالصبغ شيئا ولم يحصل به الا الاتلاف وكيف يسقط عن الغاصب بعض قيمة
المغصوب بالاتلاف والاتلاف مقرر لوجوب جميع القيمة وكيف صار مسقطا له
ههنا فصل لما فرغ من بيان كيفية ما يوجب الملك للغاصب بعمله
تارة وبالضمان بعد العمل اخرى شرع فى ذكر مسائل تتصل بمسائل الغصب على نهج
دابه هذا وما فى الشروح لا يخلو عما فيه من المساهلة واوهم هتين قوله ومن غصب
عينا فعمها آه قال الشيخ الاكمل وكلامه يشير الى ان سبب الملك هو الغصب آه
وقال بعض الفضلاء عدم مناسبته لا يهمنا غاية ان يكون وجها آخر لنا فى الجواز
قيل كيف لا يهمنا ذلك والسامعى خصمنا فى المسئلة وترييف دليله مما يهمنا ولو
قال مناسبته لا يهمنا لكان اظهر وقال الصواب نعم الا ان بيان عدم المناسبة يهمنا
الخ فما ذكره وانت خبير بانه لا فائدة يعتد بها فيما ذكره هذا القائل وقال بعض

الفضلاء ايضا وكذلك فى البيع الموقوف يملكه مستندا مع انه يملك الزوائد المنفصلة
انتهى ويمكن الجواب بان يقال المراد ان ما يثبت بطريق الاستناد لا يثبت ممكن
على الاطلاق بل قد يمتنع كما اذا اسند الى سبب مشروع مرغوب فيه وقد لا يثبت
كما فى الغصب فليتامل قوله نعم قد يصح التدبير اه اذا كان فسخ التدبير حكما
للبيع لا شرطا مقدما لا يسلم هذا الكلام هكذا وجدت فى مسوداتى ثم رايته فى
شرح الدهلوى والجواب يحتاج الى تحمل فتدبر واعترض ابن العز على دليلنا بان
المخالف ان يقول انما اخذ البدل بناء على تلف المغصوب وقبوله للنقل مشروط
بالتراضى فى الشرع ولم يوجد حقيقة بل وجد حكما الصورة وقوله دفعا للضرر عن الغاصب
فيه نظر فانه فى حقيقة الامر ظالم بدفعه القيمة لتملك العين فبذلك يستحق ان يعامل
بضد قصده كما فى قتل المورث وطلاق الفار انتهى واظن ان ما ذكره لا يقدح
فى المعنى الفقهى الذى ذكره وعده من قبيل قتل المورث وطلاق الفار خروج
عن الانصاف فتامل قوله والقول فى القيمة قول الغاصب مع يمينه ولا يقبل
بينته لانها لنفى الزيادة والبينات للاثبات وقال بعض مشايخنا تقبل لاسقاط
اليمين كالمودع يدعى رد الوديعة ولذا عدت هذه المسئلة مشكلة ولك
ان تقول البينة تصلح لاسقاط اليمين اذا لم يكن على النفى وبينة المودع كذلك
لانه يدعى رد الوديعة وصح به فى موضعه بخلاف ما نحن فيه فتامل وما نقل فى الفروع
عن بعض المشايخ يمكن ان يناقش فيه بان باقامة البينة ههنا ايضا يسقط اليمين
ويدفع المقدار الثابت بالبينة ويندفع الخصومة غاية ما فى الباب ان الخصومة
تندفع فى مسئلة الوديعة بمجرد اليمين لكون الاختلاف فى الرد وههنا تندفع الخصومة

قال الشيخ زين بن نجيم فى رد المحتار قوله فيما ذكر وادعى جهة الفوت نظر
فانه انما يفيد ان لا يكون الغاصب ضامنا بعد البينة والقيمة وبرهان على المودع
الصحيح حيث وجب على الغاصب بعد البينة والقيمة ويمين المودع على مسئلة المودع
الا اليمين وههنا لا ينافى صحة الغاصب لان الاتفاق بينهما فى هذه المسئلة
تقبل البينة لاسقاط اليمين ولا يفيد وجوب الضمان على الغاصب لان
فى قبول البينة كاف فى حجة الغاصب ولا يفيد وجوب الضمان على الغاصب لان
المودع من جهة اقرار
بعد الاقرار عن نفسه واذا حصل
فائدة قبول البينة
فائدة ذكره
فائدة البينة عليه الا بحد اسقاط اليمين
فانه لا يكون معتبرا فانه ليس بموقوفه
الاسود قول المودع فى الرد اذا عجز المالك عن اقامة البينة على الكذب

بعد دفع ما اقام المدعي عليه لكون الاحلاف في الصحة بعد تقريرها وبهذا القدر لا يتم
الفرق ولا يحصل القياس فان قلت اذا لم يقبل بينة يضطر الى اليمين فعسى ان
لا يقدم عليه فيظهر ما ادعاه المالك قلت مثله جار في مسئلة الوديعة ايضا
فليتأمل على ان لقائل ان يقول هذا يصلح لمنع لا يصل سند مدعي الثمن الناقص
اذا اختلفا في ثمن السلعة مع انهم صرحوا بقبوله لكونه مدعيا صورة والغاصب
ايضا كذلك والفرق غير واضح قوله وهو ايضا لفوات الرضا لا يقال لا معنى
لاعتبار رضاه هنا خصوصا اذا كانت الصحة اقل لانا نقول بل يعتبر لان صاحب
المال فله ان لا يسعه الا بثمن يختاره وبالجملة سواء حق بعين ماله لماله فيه من الاغراض
هذا وما في بعض الشروح لا يخلو عن اجمال والمسئلة لا تخلو عن نوع اشكال
فتأمل لان ملكه الثابت فيه ناقص ولا يلزم على هذا اعتاق المولى للمكاتب
فانه يصح وان كان الملك فيه ناقصا لان نقصان الملك في المكاتب لحقه
فلا يمنع صحة العتق فيه لانه تحقق حقه والنقصان في المغصوب لحق المولى فيمنع
العتق قوله او ضرورة اذ الدلائل تأتي بثبوت الملك بالغصب لكونه عدوانا و
الملك نعمة وانما ثبت الملك ضرورة القضاء بالضمان كيلا يجمع البدل و
المبدل في ملك واحد كذا في الكافي وفي بعض الشروح ايضا والظاهر ان المراد
ثبوت الملك ووجوب الضمان فيما يتصور فيه الضمان وما ذكره بعضهم من انه
قد لا يجب الضمان على الغاصب كما لو غصب خمر الذمي فخللها بالقاء الملح ملكها
ولا شيء عليه عند ابي حنيفة فلو كان الملك ضرورة وجوب الضمان لم يملك فيما
لم يجب عليه الضمان انتهى لا ينفع فيه الضمان وثبوت الملك فيه بالنظر الى

معنى

معنى آخر سيجيء تفصيله على ان هذا نادر ومدار الكلام على الاعم الاغلب فليتأمل
في المقام قوله ولنا ان الغصب الخ قال الشيخ لا يخفى واعترض بان هذا الى
قوله فلم يصدق عليه اثبات اليد على مال الغير وقد سبق الجواب المذكور لا يصلح
عليه لان حاصله ان وجه عدم الضمان عدم كون الحمل مالا قبل الانفصال
لا عدم ثبوت يد المالك عليه وقد قال في الكتاب ويد المالك ما كانت ثابتة
على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب ولا شك ان هذه العبارة لا تساوي
غصب الجارية حاملا انتهى اقول اذا لم يكن الولد قبل الانفصال مالا لا يكون
يد المالك ثابتة على ما هو مال ولا يتصور اثبات اليد على المال مع ازالة اليد
عنه فلا يحصل الغصب كما لا يحصل في ولد ولد يحمل في يد الغاصب وان احتيج
الى نوع تغيير في الدليل فليس بضائر لانه من آداب المناظرين فظهر ما في قوله
هذا لا يصلح الكتاب قوله ولو اعتبرت ثابتة على الولد اه قال هذا لا يتم
فيما اذا غصب الجارية حاملا لان الولد كان جزءا وابتدأ حين الغصب فازالة
اليد عن امه ازالة اليد عنه لاستلزام الازالة عن الكل الازالة عن الجزء فلا يصح
التعليل بان يقال اذ الظاهر عدم المنع لان منع الكل بازالة يد المالك
عنه منع لجزئه ايضا الى آخر ما ذكره والتطويل وتفصيل وبالجملة الموضع المراد ان
هذه الازالة لا حكم لها الا بعد تحقق المنع والظاهر عدم المنع لان الازالة
تحققت في الام فاستلزمت ازالة الولد بحكم الاتصال حين الغصب ولم
يثبت قصدا بل تبعا وضرورة والمقصود بالازالة هو الام لغرض ولا غرض
ولهذا قالوا الظاهر عدم المنع في الزوائد كالولد وغيره والظاهر ان هذا ايضا

مرهف السح لا كل بعضه سلمنا ذلك لكن لا ازالة ثمة ظاهرا آه وبالجملة ان بعض
الازالة لا تعتد بها فيكون كلا ازالة تدبر فعلى هذا يندفع ما ذكره بعض الفضلا
معترضا على القول المنسوب الى الشيخ المزبور بان ازالة عن الكل ازالة عن الجزء
ويظهر الشناعة والشناعة في قول من قال ان منع الكل بازالة يد المالك عنه
منع لجزئه ايضا آه لان المراد من قولهم والظاهر عدم المنع عدم المنع بعد
الانفصال فلا يقدح فيه ما كان قبله فليتامل والله الموفق وعورض بان
الامم مضمونة والاوصاف العارضة في الامهات يسري الى الاولاد وكونها
ان كون المضمونية منها غير مسلم هذا والقول بان المال لا يوصف بالضمان منظور
كما اشير اليه في بعض الشروح فليتامل واعترض ايضا بان الضمان قد وجد في
مسائل مع عدم تحقق الغصب كما ذكر في النهاية والمعراج وغيرهما والجواب ان
الضمان في الصور المذكورة اما لتحقق الغصب حقيقة او حكما بسبب وجود التعدي
فليتامل وتقرير الشيخ لا يخلو لا يخلو ما فيه اشار اليه بعض الفضلاء لكن التوجيه
ممكن فتدبر قوله ولو اطلق الجواب فهو ضمان جناية ولهذا يتكرر بتكررها
اي يتكرر وجوب الارسال بتكرر هذه الجناية وفيه انه جار في الغصب ايضا
مع ما فيه من فك الضمائر كما ذكروا وفصل قوله الكفار اريد بالتكرر التعدد و
اذا وجد الفعل من اثنين يكون متعددا فان قلت ارايت اذا اتلف
الظبية فلا لان يجب قيمة واحدة فيكون ضمان المحل قلت اذا اتلفها
محرمان اعتبر ضمان جناية وهذا لان ضمان الاحرام اقوى من ضمان المحل
ولهذا يجب بالاشارة واذا اتلفها حلالان يجب ضمان المحل عملا بالسببين

كذا قيل وقد يقال وجوب تمام الجزاء كاملا على كل من المحرمين اذا اشتركا في قتل
صيد الحرم باعتبار الجناية في الاحرام لا باعتبار الجناية على صيد الحرم الا يرى
انه لو اشتركا في صيد الحل يجب الجزاء الكامل على كل منهما ايضا والكلام هنا
في الجناية على صيد الحرم لا في جناية الاحرام فتامل في المقام قوله ولنا ان سبب
الزيادة يعني ان نقصان الام حصل بسبب حصل به الزيادة فكان ذلك معنى
الافات وافاد ومثل هذا الضرر كالضرر قوله وسواء الولادة او العلوق على ما عرف
قيل الاولى على اصلهما والثاني على اصله ويظهر ذلك في المسئلة الآتية ومحصله
على ما عرف اشارة الى هذا السهو ولا يخلو عن ضعف لا لما قيل من ان المراد بالسبب
هنا سبب الزيادة والنقصان وما يجيء في مسئلة من غصب جارية فتزوجها اه
سبب الموت وما يصلح سببا لاحدهما لا يصلح سببا للاخر ايضا البتة الا يرى
الى الحامل وتخرج الثانية الى الفرض فان ذلك صريح في ان الولادة لا تكون سببا للموت
ويعلم ان العلوق ايضا لا يكون سببا له مع انه حكم هنا بان سبب الزيادة والنقصان
هو الولادة او العلوق ثم ان المعروف في الحوالة على ما يجيء ان يقال على ما يجيء او على ما
سيعرف بصيغة المضارع واما ان يقال في مثل ذلك على ما عرف فلم يعرف انه سهو لان
قصوره وضعفه معلوم من سياق الكلام في هذا المقام بل لان الظاهر ان تلك المسئلة الثانية
غير مسلم الا يرى الى ما ذكروا هناك في التعليل من جواب ابي حنيفة ان الواجب على الغاصب
الرد على الوجه الذي غصب ولم يوجد لانه اخذها وهي فارغة عن سبب التلف وردها
وهي مشغولة بسبب التلف لان العلوق لا بد له من الوضع والولادة فكان التلف
الحاصل بالولادة مضافا الى العلوق الذي كان في يد الغاصب وبالجملة يمكن

ان يقال هناك ان سبب التلف عنده ايضا هو الولادة لكن تغير استنادها الى
العلوق السابق فليتأمل اذ للجدل مجال قوله او سقطت بها آه قيل
ان السبب مختلف في هاتين المسئلتين واجيب بان اتحاد السبب انما يشترط اذا
لم يكن الزائد من اجزاء المنقوض كالولد واذا كان من اجزاء فالجزئية كافية لاعتبار
اتحاد السبب او اختلف وقيل الصوف والقوائم من اجزاء الغنم والشجر مع
عدم الاعتبار بهما واجيب بان الصوف والقوائم في حق الغصب كالعين المنفصل
من حيث ان لها قيمة بانفرادها وورود الغصب عليها مقصودا فصار كالولد فتغير
اتحاد السبب وليس بمتحد قال بعض الفضلاء وقال الزيلعي او قلع العاصب نفس
فكانه اجرى فردها سقط ضمانها عنه وفيه ان السبب ليس بمتحد والفرق ان الشجر
لا قيمة لها بخلاف القوائم والصوف وقيل الشجر وان لم يكن لها قيمة الا ان سقوطها
يورث نقصانا للحارثة بلا ريب والكلام في نقصان الحارثة المغصوبة فلا يفيد ذلك
الفرق شيئا فيما نحن فيه انتهى وما ذكرناه يظهر ما فيه نعم يفهم من ظاهر كلام ذلك
الفاضل ان عدم اتحاد السبب انما هو في كلام الزيلعي فقط فتأمل وظهر ايضا
مما ذكرنا ان المقام لا يصح حتى لا تصلح الا بما ذكر في التفصيل لا بما قيل ليخ
الفرق باتحاد السبب عدم اتحاده انما يؤثر في فرع القياس في عدم سقوط
الضمان كما هو مدعى الخصم اذ لا يلزم من عدم سقوطه عند عدم اتحاد السبب
عدم سقوطه عند اتحاده او يمكن عند اتحاده ان لا يعد النقصان نقصانا ولا
يقدح ذلك الفرق في القياس في سقوط الضمان كما هو مدعانا لانه اذا سقط
الضمان عند عدم اتحاد السبب مع عدم جواز ان لا يعد النقصان هناك نقصانا

فلان يسقط الضمان عند اتحاد السبب مع جواز ان لا يعد النقصان هنا نقصانا اولى انتهى
على ان بعض مقدماته ايضا غير تام فتدبر فيما تأمل قوله وولد الطبية ممنوع قبل
ولئن سلم فهذا الولد لا يصلح ان يكون خلفا عن الحر الغائب لانه مضمون بنفسه
فلم يجز ان يؤدي به ضمان غيره بخلاف مسئلتنا انتهى وفيه ان ولد المغصوبة ايضا
مضمون بعد المنع وجواب المسئلة لا يفرق في جواز الاعتبار وبين ما قبل المنع وما بعده فتأمل
قوله وما يرجح الثانية بحسب ظاهره مخالف لما صرح بعد هذه المسئلة وقيل في التوضيح
لما لم يكن الولادة سببا للموت غالبا تمكنت شبهة الموت بسبب آخر فلم يتعين اتحاد
السبب فلا يحصل الاعتبار بالشك في المسئلة لانه قد دار الضمان الواجب
بنفس الغصب بين ان يسقط بان يكون سبب الموت غير الولادة وبين ان يبقى
بان يكون السبب نفس الولادة فلا يسقط بالشك انتهى ولا يخلو عن ضعف
وذلك ان يقول لما كان الولادة غير مفضية الى الموت غالبا مساغا للاجتهاد
بعدم اعتبارها سببا فدار التخريج الثاني على هذا ولا شبهة ايضا في امكان
اعتبارها سببا لافضائها اليه كثيرا فعليه اعتبار سائر التخريجات فتدبر والله اعلم
وقال الشارح لا يحل بعد السائر الشراح فان حمل المذكور حوالة المسئلة آه ولا
بعضهم النقصان لم يحقق ولا وجه لان لا يعد النقصان المحقق نقصانا سوى الاعتبار بالبرء
كما يدل عليه كلام الشراح ويدل عليه قول المص فان كان في قيمة الولد وفاء به آه ولو
كان الحارثة توسعا لم يظهر وجه لان يعد نقصان المغصوب الواقع في يد الغاصب
نقصانا موجبا للضمان في سائر المواضع وان لا يعد نقصان الواقع في يد العاصب
فيما نحن فيه نقصانا موجبا للضمان عندنا بل يلزم ان يكون ذلك تحكما بحتا وحاشا

لا يمتنع ذلك اهـ وانت خبير بان امثال هذا الاعتبار مما لا يكاد يخفى فالى في
لا يضاح قولهم بان ملكه لا يحرم بملكه قلنا لحن نسعى لمنع ظهور النقصان فلا يحتاج
الى الجبر وقال بعضهم عند كون الشيء الواحد شيئا للزيادة والنقصان لا يعد
النقصان الحاصل نقصانا لحصول الزيادة في مقابلته وقال صاحب الكافي لحن نسعى
لمنع ظهور النقصان فلا يحتاج الى الجبر اهـ فظهر مرادهم ليس سلب النقصان بل جعله
بمرتبة العدم لحصول الزيادة في مقابلته فتامل قوله والخصاء لا يعد زيادة
تعبير المالك اذ الخصاء رغبة عامة الناس وهي ليست برغوبة عند العامة وانما هي رغبة
بعض الجهال لظنهم انه كالحرم يحسد لا يكون ماده حتى يجبر به النقصان اي يتصور الجبار
في هذه الصورة فلا يكون مالا حرفا وان لم يكن للمالك ان يضمن المالك نقصان الخصية ايضا
على تقدير اخذ المخصي كما يفهم من بعض الشروح قال الامام فخر الدين قاضيخان في فتاواه رجل
اغتصب غلاما قيمته خمس مائة فخصاه فبرأ فصار يساوي الف درهم فصاحبه
بالخيار ان شاء اخذ الغلام ولا شيء له ولا عليه اهـ فعلم ان الزيادة غير معتبرة و
الا لكان كمسئلة الصبغ وعلم ايضا انه لا شيء للمالك بمقابلة الخصية هذا هو التقرير الواضح
فتامل قوله فحبلت وقع في بعض الكتب مؤخرا عن قوله ثم ردها والمغصوب تبين
حبلها قوله يوم علقت قد قرر ان الضمان في غير المثلي يوم الغصب فيفرض المسئلة
في غصب الجارية بفصل الزنا فتامل قوله بخلاف الحرة لقائل ان يقول انها تفوت بالاتلاف
وقد اتلفها بالزنا لاداته الى الحبل المؤدية الى الولادة المؤدية الى الموت الا ان
يقال اداؤها الى الموت ليس بقطعي فلا يلزم الضمان بالشك تامل قوله ولنا
انها حصلت على ملك الغاصب اهـ وفيه ان المنافع حاصلة في المغصوب وهو ملك المالك

وبه

وبه يظهر ما في قوله اذ هي لم تكن حادثة في يد المالك اهـ اذ يقال لم لا يكفي الحدوث في ملكه
وقوله كيف وانه لا يخفى غصبها يتوجه عليه ما قيل انه يخص غصبها على ما يليق بها
وبالجملة من جملة ما ذكر من المقدمات هنا مما يصلح المنع على ما ذكره بعض الافاضل الا ان
يقال ان ما ذكر من المقدمات مما تصلح لكونها مساغا للاجتهاد ومسائل والمقام المدعى
وقيل لو كانت المنافع حادثة بكسب الغاصب ملكا له وجب ان يحدث منافع
المستاجر ايضا بكسب المستاجر وفعله فيكون ملكا له صحح ان لا يجب عليه ضمانه وبه لنا
والجواب ان الحاجة لا تحتم عندنا بمقابلة المنافع بل بمقابلة التمكن من جهة المالك لانه لما
لم يتمكن من استيفاء المنافع الا بتمكينه كان ذلك طريقا للوصول الى استيفاء المنافع
فاعطى لها هو وسيلة الى المنفعة حكم المنفعة في حق وجوب الاجر باعتبار الحاجة كذا في
شرح الاتقاني فتامل قوله ولانها لا يماثله الاعيان قيل معنى هذا ان الاجر
للوصي استيجار ما يحتاج اليه اليتيم بدراهم لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن والجواب ان معنى ظاهر كلامه الكريم ان لا يجوز له شراء الثياب بدراهم ايضا
اذ ليس له حسن يحمل من حيث انه تبلى بخلاف الدراهم مع انه يجوز بالاتفاق فدل على
ان المراد بالقربان الحسن ما لا يعد غبنا وغدرا في التصرفات بان يكون من الكصرفات
الناقصة الرافعة لحاجة اليتيم وفي الاستيجار ايضا ذلك فدل على الجواز بخلاف
ضمان العروض اذ مبناه على المماثلة بالنص ولا يتوجه ما قيل جواز شراء الثياب لا يدل
على جواز الاستيجار لان التفاوت في الاول بين جوهر وجوهر وهو جائز فاحش وفي الثاني
بين جوهر وعرض وهو فاحش الى آخر ما ذكره فتامل وفي بعض الشروح قال مشايخنا هذا
اذا لم يكن معدا للاستغلال والا يضمن بالغصب والاتلاف وفي الكبرى منافع عقار

الوقف مضمونة سواء كان معدا للاستغلال او لا نظرا للوقف وفي المجتبى و
اصحابنا الماحرون يفتون بقول السابعي في المتبلات والاوقاف واموال اليتامى
ويوجبون اجر منافعها على الغصبة وقيل في المقام بحث قوي فان منافع الغصب
مضمونة عندنا مع ان العلل جارية بعينها هناك ايضا فان قلت ما ذكرته موجب
للاحسان قلت بعض ما ذكر من العلل يدل على عدم تقوم الغصب في المنافع
وبعضها يدل على عدم امكان التضمين لعدم المماثلة باجراء الاحسان في خلاف
ذلك مشكل جدا انتهى ولا يخفى على المتامل انه لا قوة في هذا البحث والله اعلم فتامل
وقد عرفت هذه المآخذ اي العلل مطلقا التي هي مناط الحكم او العلل المذكورة
بقوله اولا كذا قيل اه فليتامل اذ للمناقشة مجال قال الاتقاني اراد بالمآخذ
العلل التي هي مناط الحكم واراد بالمآخذ ما ذكره اولا بقوله اه وفيه خرافة لا يخفى
ولا يندفع بما ذكره البعض من ان مقصوده بقوله اراد بالمآخذ العلل تفسير معنى
المآخذ هنا وهو اه واراد بالمآخذ ما ذكره اه تفسير ما صدق عليه المآخذ هنا
وتعيينه فكانه قال اراد بمعنى المآخذ هنا هذا وبما صدق عليه ذاك وللفارق
بين المفهوم وما صدق هو عليه ظاهر فتبصر العطف اي فتامل فيه ويحتمل ان
يكون العاطف او اراد موافقا لما ذكره الاكمل لكن المناسب ان يقول بدل
بالمآخذ اذ المناسب الاخراج وبعد التنبيه والتي لا يخلو عن ركاكة تدبر والله الموفق

فصل في غصب ما لا يتقوم لما فرغ من بيان غصب ما يتقوم
شرع في بيان غصب ما لا يتقوم باعتبار ان يصير متقوما وهذا الاعتبار
لظهور كون ما يبحث عنه من مسائل كتاب الغصب فظهر ما في قول

فح

من قال المبين في هذا الفصل ضمان ما لا متقوم في بعض المسائل وعدم
ضمانه في بعضها ففيما لا ضمان فيه كاتلاف خمر المسلم وخنزيره لا وجه
لاعتبار عرضية ان يصير متقوما اه ونحن امرنا ان نتركهم وما
يدينون ولو قضى بموت المجوسي عن اثنين احديهما امرأته فانها لا
ترث بالزوجية مع اعتبارهم صحة ذلك النكاح واحسب بانا لا نسلم
انهم يعتقدون التوريث بانكحة المحارم واذا لم يثبت اعتقادهم
لا يكون من قبيل الاسباب التي امرنا فيها ان نتركهم وما يدينون و
لا يلزم منه الحكم بالتوريث وابقاء النكاح لسوء اعتقادهم صحة
انكحة المحارم فما لم يثبت اعتقادهم صحة ما يترتب على صحة النكاح من
التوريث لا يلزم منا الحكم به فتامل وليس للسائل ان يورد النقض
بمسلم مات عن زوجة كافرة فانها لا تستحق شيئا من الميراث عندنا
لاختلاف الدين مع ان وجوب توريث الزوجية وروجها مقرر في
جميع الاديان اذا لم يوجد مانع والظاهر ان الكفر ليس بمانع عن الارث
في اعتقادهم ولم نتركهم وما يدينون هناك لانا لا نسلم انهم يعتقدون
صحة ذلك النكاح والارث بالزوجية فرع النكاح وهذا بخلاف
الربوا اتساق عطف ما بعده يقتضي ما ذكره الشيخ الاكمل والمعنى
انا سوغنا لهم في ابطال عقود الربوا لانا لم نفرض لهم بترك التعرض
في ذلك لانا لسنا من قبيل ما امرنا ان نتركهم وما يدينون لان
الربوا افسق منهم في الاعتقاد لاديانة هذا فتدبر لما كان الربوا

مسمى من عقودهم وكان فسخها منهم في الاعتياد اياهم عنه مخالفا
لقوله تعالى امرنا ان نتركهم وما يدينون وعلى تقدير ان يكون قول
المص وبدا بخلاف الربوا متعلقا بقوله نحن امرنا ان نتركهم وما
يدينون بصدر المعنى وهذا اقوى ونحن امرنا ان نتركهم وما يدينون
ملتبس بخلاف الربوا وليس هذا المعنى بسديد لعدم ملابسة الخلاف
بينهما كما بينا انفا انتهى وليس بشيء كما عرفت وحديث الاشارة
سهل وقال بعض الفضلاء بل الاولى ان يتعلق بقوله فتضمنه و
الاشارة الى ما ذكر من الخمر والخنزير انتهى والمعنى على هذا ان الخمر
والخنزير فيما ذكر فيهما وبالاعتبار المستدعي لترتب الضمان مخالف للربوا
اذ لا تنافي فيه هذا الاعتبار وفعل هذا اقبح لانه يصير المعنى وهذا
اي ما ذكر من الخمر والخنزير ملتبس بخلاف الربوا فلا يبقى لتعلق قوله وهذا
بخلاف الربوا معنى فتضمنه معنى وان صير الى التقدير بان يقال المراد
وهذا الخلاف الربوا في الضمان ليحصل نوع تعلق لقوله فتضمنه فلا
يكون سديدا ايضا لان الضمان انما يتصور في الاتلاف ومسئلة الربوا
مما لا مساس له بذلك انتهى ولا يخفى ما فيه نعم ما ادعاه ذلك الفاضل
من الاولوية ممنوع بدر لان ولاية الحجة ثابتة قال الشيخ
ولقائل ان يقول اه وقال بعض الفضلاء فيه بحث فان القاضي ينفذ ما حكم به
قاض اخر على خلاف مذهبه والاولى استحلال متروك التسمية مخالف لنص الكتاب
والخصم مؤمن به فيثبت دلالة الحجة وقبل هذا اذا لم يكن ما حكم به قاض اخر مما يخالف

الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع ومما يخالف الكتاب الحكم بحل متروك التسمية
عامدا وكلامنا ههنا فيه فكيف يتصور التنفيذ وايضا ان حاصل الجواب المذكور
ان علة الامر بالترك هي عقد الذمة وهو منتف في حق المجتهدين فلا يتصور الالتزام
باهل الذمة ولا يخفى ان هذا يدفع السوال المذكور وان حديث تنفيذ القاضي
ما حكم به قاض اخر على خلاف مذهبه لا يقدح في دفع الجواب المذكور السوال
المزبور بل هو كلام اخر معلوم وجهه في محله انتهى وليس بشيء لان مراد ذلك الفاضل
التنبيه على قصور الجواب لانه يقتضي التنفيذ فيما نحن فيه ايضا ولذلك قال
ان يقال استحلال متروك التسمية اه [illegible] لمادة السوال بخلاف ما ذكره
الشارح الاكمل اذ للسائل ان يعود ويقول ان عقد الذمة وان كان منتفيا
في حق المجتهد لكن هناك امر اخر وهو جواز تنفيذ ما حكم به قاض اخر فلينامل
والله اعلم ولو هلك في يده لا يضمن بالاجماع لم يذكر الدليل لظهوره
من سياق الكلام في هذا المقام وفي كلام صاحب النهاية نوع مساهلة والامر
سهل ولا يلزم مما ذكره كون الدليل اظهر من ادلة المسائل الاخر بل لا يبعد
ان يدعى ذلك باعتبار شهادة السياق وحمل الاجماع على ما هو المصطلح لا يخفى
على المتامل ما فيه اما اولا فلان بحثه ههنا منظور فيه واما ثانيا فلان دليل
المسئلة ح يكون مذكورا فكيف يستقيم قول الشيخ الاكمل ولهذا لم يذكر دليله
فتامل كما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه كون نفس الغصب باعتبار
الهلاك موجبا للضمان بلا ملاحظة توسط شيء اخر لا يقدح في صحة القياس المذكور
فلينامل فلا يتوجه الخط الذي اورده الشارح الاكمل قال الاتقاني وح

القرظ هو الشجر الذي يدبغ به والقارظان اللذان يعتمل بهما فيقال حتى يؤب القارظان
قال الشاعر حتى يؤب القارظان كلاهما ويحشر في الفتى كلب لوائل احدهما
بعدم بن عنزة والآخر ابن هميم بن بعدم بن عنزة خرجا يجتنبان القرظ فلم يرجعا
فضرب بهما المثل آنهى البيت لابي ذويب الهذلي وما قبل البيت فتلك التي
لا يبرح القلب حبها ولا ذكرها ما ازرمت ام حائل وازرمت حنت والحائل
ولد الناقة يقال لولدها اول ما تضع ان كان انثى حائل وان كان ذكرا اسقب
كما اذا هلك من غير صنعه لان عدم الضمان هناك لعدم التعدي
بل باعتبار ان المقوم الحاصل بالصنعة غير مضمون على الغاصب لانه حصل بصنعه
والا فمثل هذا الغصب يوجب الضمان في الهلاك والاستهلاك لان الكلام
في الدباغة بماله قيمة كالقرظ ونحوه حتى لو كانت هذه الدباغة في جهة المالك
لوجب الضمان ولا يفيد عدم التعدي وهذا مراد الشيخ الاكمل فاضمحل ما قيل
ان عدم الضمان في صورة الهلاك لا يحتمل ان يكون لما ذكر بل لعدم تحقق فعل
موصوف بالتعدي وكون الغصب موجب للضمان في الهلاك والاستهلاك عند
تحقق الغصب الشرعي وفيما نحن فيه لم يتحقق ذلك لان كون المأخوذ مالا
متقوما معتبرا في حقيقة الغصب الشرعي ويؤيد هذا ان الخمر المتخللة بنفسها
غير مضمونة في صورة الهلاك وليس فيها صنعة متقومة فلو كان مجرد صورة
الغصب او حصول التقوم للمأخوذ بعد الاخذ كافيا في تحقق الغصب الشرعي
لوجب الضمان هنا ايضا هذه خلاصة كلامه ولا تأييد فيما ذكره لان المقوم
الحاصل في الخمر المتخللة بنفسها غير معتبر لانه من قبيل تطهير الثوب النجس فلا مساس

له بما نحن فيه وما ذكره بقوله فلو كان مجرد وجوده غير لازم ولا ملتزم
ثم قال ذلك القائل مراد المص بقوله كما اذا هلك النسبة والتنظير في مجرد
عدم الضمان ويحتمل ان يكون مراده القياس في خصوص السبب المذكور لكن
من حيث الجواز لا من حيث الوجوب كما يقتضيه قول الشيخ الاكمل والا فالغصب
الى آخره وقد عرفت حقيقة الحال واستغناء المقام عن هذه المقال
لان الجلد لا قيمة له يعني قبل الدبغ وفي صورة الاستهلاك كان للمالك ان يقول
لو كان قائما لاخذتها ورددت عليك ما زاد الدباغ فيصير مساغا للاجتهاد
في التضمين ولو كان الجلد قائما كان المناسب ان يأخذ جلده لا ان يتركه
على الغاصب لما ذكر في الكتاب وبالجملة للاجتهاد مساغ في مسئلة الترك
ايضا في عدم الترك على الغاصب والتضمين فاندفع ما قيل ان هذا لا يمشي
على اصلهما وهو ان الجلد باق على ملك المالك اه لا يقال المراد هنا ان
الجلد لا قيمة له وقت الغصب لانا نقول الكلام فيما اذا اراد المالك ان
يتركه على الغاصب بعد الدباغ على انه لو كان المراد هنا ان الجلد لا قيمة له وقت
الغصب لقائل المص بخلاف الثوب بدل بخلاف صبغ الثوب انتهى قوله
بخلاف صبغ الثوب لان له قيمة اي بخلاف مسئلة صبغ الثوب لان للثوب قيمة اه
وضمنه في مساهله لا يحق مصارحا لاستهلاك اي حين
حيث عجز الغاصب عن الرد بالدباغة بماله قيمة وعدم قبول المالك فهي
النظر الذي اورده الشيخ الاكمل نظر فتدبر ثم هل يضمنه قيمة جلد مطبوخ
اه وجه الاول ان الوصف تابع للجلد على قولهما فيما اذا دبغه بماله قيمة ايضا

والاصل مضمون وكذا الصبغ الا انا نحكم بعد هذا باعطاء ما زاد الدباغ للغاصب
كيلا يضيع حقه كمسئلة الصبغ بعينها على ما مر في الاسرى انهم لا يقولون هناك
انه يلزم ضمان الثوب غير مصبوغ تدبر ووجه الثاني ان وصف الدباغة مزال
حقيقة فلا يضمنه هذا فلا يوجد ما يصلح لهذا الخلاف مما لا ثمرة له لان
ما يأخذه المالك على القولين يوم جلد مدبوغ كما يفهم من قول المص سابقا
وبيانه انه ينظر اه فتأمل في المقام ثم تأخير القول الثاني حوله كما في الاكمل
يشعر باختصاصه بصورة الترك والظاهر انه جار في صورة الاستهلاك ايضا على
ما يفهم من المسئلة الآتية اصلا والفرق بين الاستهلاك وصورة الدباغة بما لا قيمة
وبينه في الدباغة بما لا قيمة له غير ظاهر فالوجه ان الاختصاص ليس بمراد كما يفهم
من بعض شروح قال في النهاية حاشية وان دبغه بما لا قيمة له يأخذه واعطاه
ما زاد الدباغ فيه الهداية بشأنه انه ينظر الى قيمته ذكيا غير مدبوغ والى قيمته
مدبوغا فيضمن فضل ما بينهما ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا
وقيل ظاهر اعتبر مدبوغ انتهى صدر وقال بعضهم في هذه المسئلة
ان المأخوذ عند الاخفش ليس بمال متقوم وعند ما صار مالا متقوما لم يرد
عليه يد العدوان فينبغي ان لا يجب عليه رده بل كل منهما مال مباح سبقت
اليه فيملكه انتهى وهو مخالف لما في المبسوط وغيره من الكتب المعتبرة وفي كلام الامام
صدر الشريعة ايضا ههنا تشويش ان شئت فراجعه واعترض بعض الافاضل
على قول الامام المرغيناني هناك لانه غصب جلدا غير مدبوغ اه بان ما ذكره
من العلة قائمة بعينها فيما اذا اتلفه بعد ما دبغه بما لا قيمة له مع ان الحكم يختلف

انتهى اقول ليس كذلك لانه لم ينتفع من الغاصب شيء يترجح به جانبه فبقي على
ملك المالك فوقع التقوم بالمدبوغية في ملكه فعند ما اتلف اتلف ملكه فيلزم
الضمان فتأمل والله المستعان وعندهما اخذه المالك واعطى ما زاد الدباغ
وكذلك في شرح صدر الشريعة ايضا لكنه ذكر الخل مع الملح قبل ما ذكر هذا الكلام
فيشاعة لا يخفى على ذوي الافهام فتدبر وهو على ما قيل وقيل المراد
ما سبق وقوله ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ وقيل قيمة جلد ذكي او المراد
ما سبق على حد القيلين وقوله قيل ليس له ذلك وقيل ليس له ذلك عنده و
للقصر على احد المحتملين الراجع عن نوع قصوره في الوجوه كلها اي في التخليل
بغير شيء او بالقاء الملح او الخل بوجهيه هذا وقيل اي فيما اذا صار خلا
بالقاء الملح او بالقاء الخل مساعة او بعد زمان ولا يخفى قصوره
لهما ان هذه الاشياء الى الخمر ونقل عن الخولد الحي رجل له خمر زقه واهراق
الخمر على سبيل الحسبة لا يضمن الخمر ويضمن الزق لان الزق متقوم الا ان يفعل
اما يرى ذلك فح لا يضمن شيئا ضمن قيمة المدبر لكن لا يملكها باداء الضمان
لان المدبر لا يقبل النقل والملك الى ملك ثم شرح كتاب الغصب بعناية الله تعالى

كتاب الغصب وجه المناسبة بالغصب تملك الانسان مال غيره
بلا رضاه اي بلا اعتباره وليس المراد اعتبار عدمه في كل منهما والحق تقدم السرقة
لكونها مشروعة دون الغصب لكن توفر الحاجة الى معرفته لا حوار عنه مع

كثرة اسبابه لتصور الاستحقاق في البياعات ولا شربة وغيرها اوجب
تقديمه وفي شرح الشيخ لا كل بكثرة اسبابه من الاستحقاق ولا يخفى ما فيه
ولذلك قال بعض الفضلاء فيه بحث الا ان يقال كلمة من للتعليل انتهى ومراده
ارجاع كلامه الى ما ذكرنا فتامل وقال بعضهم يجوز ان يكون المراد الاسباب
البعيدة ويكون كلمة من للتعليل مما لا وجه له لان الاستحقاق ليس بعلة للغصب
ولا لكثرة اسبابه ولو كان صلاح للعلية في الجملة لكان كلمة من ههنا صالحة
لان يكون بيانا للاسباب انتهى ولا يخفى ما فيه من التعسف ولا ظهر ما ذكرته
موافقا لما في بعض الشروح وقبل الاعم يستحق المعدم والمغصب ولا عم
لتحققه في المنقول انتهى يعني وان كان على راي بعض ائمتنا ولا يفرق عموم الشفعة
ايضا عند المجتهدين المخالف كما توهم من قال الشفعة انما تعم العقار الموصول
عند مالك فانها واجبة في السفن عنده ثم من المعلوم ان مرداب المصنف
بيان وجوه التقديم والتاخير فيما بين الكتب والابواب والفصول حسب ما
امكن فلا رواج لما قيل ما ذكره في بيان وجه تاخير الغصب عن المأذون يغني
عن بيان هذا الناصر فتدبر قالوا الشفعة تملك ما اتصل بعقار من العقار
جبرا وقيل على المشتري والظاهر انه محمول على الاعم الاغلب والا فقد يكون
على البائع كما اذا اقر بالبيع وانكر المشتري ويمكن ان يقال الشفع لا يقوم
الا بالمتعاقدين فصح ان يقال هي التملك على المشتري مطلقا فتامل لا يقال
الغصب يفيد الملك جبرا اصلا لانه قد يفيد كما اذا تغير ثم الظاهر ان المراد
حق التملك ففي العبارة مساهلة على ما اشار اليه الامام الاتقاني فلا حاجة

قال الوصي سبع البركة اذا كان الورثة كبارا الا كورثة انتهى وقال بعض الفضلاء
اذا لم يكن على المشتري انتهى فكان مراد الشيخ نفي الجواز بلا موجب كالدين
والوصية وذلك الحاصل قصر الكلام بالدين وجه يوجع قصور وكان المناسب
له التنصيص للوصية ايضا لانه مال الاجانب المفصل فتدبر وان كان المشتري
شرط البراءة هذا فيما اذا اخذ من البائع مشكل لانه على سبيل التحول كما سبق فيسعى
ان يحول شرط البراءة ووجه ما ذكر ان رعاية جانب الشفيع ههنا لدفع الضرر
عنه فيراعى جانبه ههنا ايضا واصل التحول لا في وصفه تدبر والله اعلم

لما ذكر الاتفاق بين الشفيع والمشتري في الثمن وهو الاصل شرع
في بيان اختلافهما فيه هذا اخص مما في بعض الشروح فلا يتخالفان اي فيما
لعدم الدعوى من الجانبين ولا نص فيه ايضا فان قلت لا دعوى بعد قبض احد البدلين
لان القابض من المتبايعين لا يدعي على صاحبه شيئا قلت ترك بالنص على خلاف
القياس وما نحن فيه ليس في معناه من كل وجه لان ركن البيع وان وجد كل الشرط
فانت وهو الرضا بدا هو الدرر الملائم وهو الشراح ههنا لا يخفى على المتامل
خزانة فليتدبر وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل ان لا خلاف بين الوكيل بالشراء
والموكل يوجب التحالف مع عدم ورود النص وانعدام الدعوى بعد التسليم اليه لانه
لا يدعي عليه شيئا والوكيل يدعي زيادة الثمن لان الوكيل والموكل في حكم المتبايعين
من كل وجه لتحقق الشروط فيهما بخلاف الشفيع مع المشتري كما عرفت ولا يقدح
فيما ذكر عدم كون الوكيل والموكل متبايعين حقيقة فتامل والله الهادي
وقال ابو يوسف البينة للمشتري لانها اكثر اثباتا وهو زيادة البينة

المثبتة للزيادة اولى كذا في الشروح والكافي واعتباره مدعيا هذا الاعتبار
لا يخفى وجهه على ذوي الابصار ولا يقدح هذا فيما ذكره الامام صدر الشريعة
حيث قال في شرح الوقاية في هذا المقام وحجتهما ما ذكر كما زعمه من قال ان
هذا ليس بسديد كيف وقد صرح في عامة المعتبرات بانه اذا اقام احدهما البينة
على الانفراد قبلت بينته لانه يتقرر دعواه بالحجة فلو كان حجتهما فيما اذا
اقاما البينة كون المدعي هو الشفيع دون المشتري كما ذكره صدر الشريعة
لما قبلت بينة المشتري حين اقامها على الانفراد انتهى فتامل وظهر بما ذكرنا
ايضا ما في قول من قال البينة انما تترتب على الدعوى وقد سمع ان المشتري
لا يدعي على الشفيع شيئا الى آخره ولها انه لا تنافي هذا الشكل بما مر
من انه لا دعوى من قبل المشتري والبينة تترتب على الدعوى فلا يخل الموجود
بيقين وكذا قيل وقد عرفت ما فيه انفا فتبصر وبعد التسليم
نقول له قال بعضهم فان قلت ما وجه ظهور الفسخ في حق المالك القديم وعدم
ظهوره في حق الشفيع قلت حق الشفيع تعلق بالدار من وقت وجود البيع الاول
واما حق المالك القديم فلم يتعلق بالعقد الماسور الا بعد الاخراج الى دار الاسلام
والاخراج انما لم يكن الا بالبيع الثاني فافترقا وحل هذا المقام بهذا الوجه مما يهم
وقد اهمله الشراح مع التزامهم بيان الظواهر في كثير من المواضع انتهى كلامه واقول
خلاصة ما فعله على حرف واحد ذكره بعض الشارحين بقوله فان قلت لم لا ينفسخ
هنا في حق الشفيع قلت استحقاق الشفيع من وقت العقد واستحقاق المالك القديم
بعد الاخراج الى دار الاسلام وبعد الاخراج لا يبقى الا بيع واحد انتهى فنسبة الاشكال

الى الشراح ليس بمدرك لان فسخ البيع لا يوجب بطلان حق الشفيع
نعم الا ان فساد البيع يوجبه وقد مر في باب التحالف ان التحالف يوجب
فسخ البيع لا بيع مجهول او بلا بدل وقد يقال لا فسخ بالتحالف في زعم
المتعاقدين حتى لو كان المشتري جارية حل وطئها بعد التحالف فلما كان البيع صحيحا
في حق البائع يستحق الشفيعة لاستناده على ثبوت البيع في حق البائع وايضا عدم
ثبوت الشفعة في البيع الفاسد اذا وقع فاسدا ابتداء اما اذا فسد بعد انعقاده
صحيحا فحق الشفيع يبقى على حاله الا ترى ان النصراني اذا اشترى من نصراني دار
الخمر ولم يتقابضا حتى اسلما او احدهما او قبض الدار ولم يقبض الخمر فان البيع يفسد
والشفيع ان يأخذ الدار بالشفعة لو قوعه صحيحا في الابتداء والفساد بالتحالف
ايضا انما يثبت في البقاء لا في الابتداء والله اعلم
لانه لا يلحق باصل العقد لانه بدل لا اصله لا تغيير لوصفه اذ يصير تبعا بلا بدل وانه
باطل او لانه يغير العقد من وصف مشروع الى وصف غير مشروع فلا يلحق قط الكل باصل
العقد فاذا لم يكن يغير البيع الاول في حق الشفيع فلا يسقط شيء من الشفيع بهذا
وقال بعض الشارحين لانه لو الحق به فاما ان يصير العقد هبة او تبعا بغير ثمن
فيكون فاسدا ولا شفعة فيهما مؤدي الى ابطال حق الشفيع انتهى ولا يخفى
انه لا احتياج الى هذا في تمام الكلام كما عرفت آنفا وقد سبق لبالي شيء آخر ثم
رايته في شرح الدهلوي على وجه التفصيل وهو ان الشفعة انما لا تثبت في البيع
الفاسد اذا فسد ابتداء اما اذا فسد بعد انعقاده صحيحا فحق الشفيع على حاله
كما في مسئلة النصراني المذكورة قبيل هذا الفصل وكما اذا احلف البائع المشتري

في قدر الثمن وبحالها بعد البيع لجهالة الثمن او عدمه مع ان حق الشفعة ثابت
للشفيع لكون الفساد طاريا لا مقارنا ولا يخفى ان الفساد عند التحاق خط
الكل باصل العقد فساد طاريا ايضا فيجب ان لا يبطل حق الشفيع الا ان يقال ان هذا
في حكم الفساد ابتداء لان بالالتحاق بغير اصل العقد فكان العقد وقع ابتداء
هكذا ولا كذلك ما ذكر من الصور فليتامل والله الموفق قال بعض الشارحين وان
ما وجه الفرق بين هذا وبين البيع مرابحة فان هناك استوى الخط والزيادة
في حق الالتحاق باصل العقد وفي الشفيع افترقا قلت انه يلحق الخط دون
الزيادة قلنا بيع المرابحة غير مستحق عليه فليس في التزامه الزيادة في حكم
المرابحة ابطال حق مستحق عليه بخلاف الشفعة فانا لو الحقنا الزيادة باصل العقد
في حق الشفيع يلزم ابطال حق ثبت للشفيع باقل من ذلك الثمن انتهى وقيل
المرابحة على الثمن الذي اشتري به اولا ان لم يكن مستحقا عليه فالمحافظة على ذلك الثمن
مستحق عليه اذا اراد ان يشفعه وهذا الحق يبطل بالتحاق الزيادة باصل العقد
حتى لا يبقى لغيره ان يشتريه مرابحة على الثمن الاول بعد ما كان هذا الحق له انتهى
كلامه وانت خبير بان هذا القدر ليس مما لا بد من اعتباره بخلاف بالشفيع
فليتامل عمل بما يملكه اي يملكه ولعله اعتبره الشارح لا الكل وغيره
من قبيل الحذف والايصال فتامل بالقدر الممكن قيل هذا اشارة
الى الجواب عما يقال الثمن يعرف بالحزر والظن ففيها جهالة وهي تمنع
من استحقاق الشفعة الا ترى ان الشفيع الى الثمن يعني ان الشفيع لو
اسلم شفعة دار على ان ياخذ بعينه منها اي بالشفعة صح بذلك في الاصح

كان التسليم باطلا لان قيمة البيت يعرف بالحزر والظن والناس متفاوتون في
ذلك فيكون بيعا بثمن مجهول وفيما نحن فيه اصل الثمن يعرف بالحزر والظن فالمحذور
المذكور لازم هنا ايضا فتامل حتى يظهر لك وجه التنوير وان كان في ظاهره
شيء على ما ذكره بعض الفضلاء حيث قال السور المذكور لا يطابق ما ادعاه ظاهرا
وخلاصة ما ذكره الشارح الاكمل بقوله ووجهه ان مراعاة ذلك اي هو
ان الشفيع ان لا يوخذ الدار بالثمن فيما نحن فيه لاعتبار الجهالة الا انا
اسقطنا اعتبارها لعدم امكان اعتبارها للضرورة دعت اليه وهي انه
لما صح البيع بالعبد بحق الشفعة لانه ضرورات صحة البيع والعمل بمقتضى
اجراء حق الشفعة للشفيع اقتضى ان يوخذ الدار بالمثل معنى وهو القيمة فسقط
اعتبار الجهالة ولا ضرورة لاعتبار صحة الشفعة في الصورة المذكورة في حق
البيت المعين من الدار المشفوعة فان وصول الشفيع اليه من غير لزوم المحذور
المذكور ممكن فراعينا الجهالة في كونها مانعة وقلنا ان الشفيع على شفعته
في جميع الدار اما ان ياخذ الكل او يدع فليتامل والله اعلم وان اخذها
من المشتري اه قال الفاضل الاكمل هذا يوهم ان الشفيع يملكه بمبلغ حدثه رايت
في الحاشية المسماة بالطراز الاجمل على شرح الاكمل هكذا هذا سهو الشارح
لان تحول الصفقة فيما اذا اخذها من البائع ومنا اخذها من المشتري والاول
فيه انتهى وهذا هو الظاهر كما هو المفهوم مما ذكر في البدائع وغيره من الكتب ولعل
الشارح اعتمد على ظاهرها وقع في الدرر الا ان المراد ايضا ما ذكر في غيره من
الكتب فتامل مراده الصبر على الاخذ وفي بعض النسخ الصبر عن الاخذ

هو الصحيح لان الصبر على الشيء الاستدامة عليه يقال صبر على الطاعة اذا
داوم عليها وصبر عن المعصية اذا اجتنب عنها وهو ممكن من الاخذ
في الحال وهذا دليل على سوت حق الشفعة له في الحال فيلزم له الطلب في الحال
والسكوت بعد السوت مبطل للشفعة هذا وعبر الشيخ بالكل لا يخفى فافهم
اعتبار البعض بالكل يعني لو كان الشفعة للمسلم فقط او للذمي فقط يأخذ المسلم
في الاول الكل بضم الجيم ويأخذ الذمي الكل بمثل الجيم وكذا اذا كان النصف له و
النصف للذمي هذا وقال بعض الشارحين يعني لو كان الشفعة للمسلم يأخذ كلها بقيمة
الجيم واذا كان بعضها له وبعضها للذمي ولا يخفى فافهم تأمل وبين ان يترك
قيل يحتمل ان يكون المراد ان يترك الاخذ بالشفعة ويحتمل ان يكون ان يترك الشراء
والغرض للمشتري ويأخذ المبيع وعبر غاية البيان يشير الى الاول لكن الظاهر هو الثاني
الا ان كما لا يخفى انتهى وما ذكره غير مسلم والظاهر من الكتب هو الاول فتأمل
الا ان عنده اه يعني ان الشافعي في هذا البحث الذي ذكره ابو يوسف
معه ولكن للشافعي قول آخر وهو ان يقلع الشفيع البناء ويخلي بينه وبين الشاء بعد
القلع كذا في بعض الشروح والمراد لكن للشافعي قول آخر في التخيير بين الكون عنده
بين امور ثلثة فافهم ما توجه على ظاهر هذا الكلام من ان هذا ليس قولا آخر من
الشافعي بل يقول هو انصافا بما قاله ابو يوسف من البحث الا انه بين ثلثة اشياء فيها
بعد ما اتفقا انه ليس للشفيع ان يقلع البناء مجانا اتفقا على البحث غير ان
ابا يوسف قال بالبحث بين اثنين والشافعي بين ثلثة لا ان للشافعي قولين احدهما
مثل قول ابي يوسف والثاني قول آخر بخلاف الهبة وبخلاف الشراء الفاسد

عند ابي حنيفة

عند ابي حنيفة قال الشارح ان هذا القول متصل بعلمه من غير تسليط من جهة من له الحق
اه وقيل النص على الخلاف المذكور بوجهين بعلمه لانه حصل كره وعلى ما ذكر والاصح
التعليل الوجه الثاني لان علة الضعف ان كانت التسليط من البائع رجع الى الوجه
الاول وان لم يكن لا يصلح ان يكون تعليلا للخلاف المتصل بعلمه من غير تسليط
اه انتهى كلامه وتقول الشق الثاني هو المراد ولا يرد ما توهمه تأمل والله الموفق للرشاد
واما عند بعلمه عند ابي حنيفة لان عدم جواز استرداد البائع في الشراء الفاسد
اذا بني المشتري اما هو على قول الاصح واما عند صاحبيه الاسترداد بعد البناء كالشفيع
في ظاهر الرواية كذا في النهاية وعزاها وقيل لا يتضح قياس لابي يوسف بقوله وصيا
كالموهوب له اه وكون المراد مجرد الاحتجاج على ابي حنيفة بمذهبه كما قيل بعيد
لان القياس المذكور لم يذكر بصدد الجواب عن ابي حنيفة فالاحسن ان يقال ان قياس
ابي يوسف مبني على ما روي عنه من انه لا يكون للبائع حق الاسترداد في مسئلة البناء
بعد الشراء الفاسد كما هو قول ابي حنيفة فيها هذه خلاصة ما ذكره الفاضل ولا يخفى على
المتأمل ان ما ذكره اولا يسهل الدفع وما ذكره ثانيا من الوجه ليس بوجيه لانه لا
يدفع حرانة تخصيص ابي حنيفة حينئذ وما ذكره بعلمه والتحصيل الاحتراز عن القول
الآخر عن ابي يوسف وهو ان يكون للبائع حق الاسترداد فافهم فتأمل
ومن الله العصمة والسداد ولهذا لا سعي بعد البناء اه قيل في هذا الايضاح
لان الاسترداد بعد البناء في الشراء الفاسد انما لا سعي على مذهب ابي حنيفة
لا على مذهب ابي يوسف فكيف يحتج بمذهب ابي حنيفة على صحة مذهبه يعني كيف يصح الاستدلال
على الضعف الذي ادعاه ابو حنيفة بامر متنازع فيه قال بعضهم هذا جد لان الامام

ان كان كما ذكرته من الوجه فظاهر وان كان على ما ذهب اليه الناظر من كون
ما ذكر في صورة القياس احتجاجا على مذهب ابي حنيفة بمذهبه فكذلك ايضا اذ لا
شك في انتفاع الاحتجاج عليه بما ذكره من الفرق والايضاح على مذهبه
فلا معنى لقول الناظر فكيف يحتج بمذهب ابي حنيفة على صحة مذهبه انتهى اجمال
ما ذكره ونحن نقول قد عرفت حال ما ذكره من الوجه سابقا وجوابه الاول مبني
عليه وما ذكره ثانيا قد سبق لنا في ايضاحه ولكن جانب النظر اقوى لان الاحتجاج
على الخصم بما هو ثابت عنده ومقرر على مذهبه طريقة مسلوكة شايعة واما
الاحتجاج على المدعي بما هو محل النزاع بين المتخاصمين فليس كثير فائدة بل لا
يبعد ان يقال انه لا طائل تحته اصلا فتامل جدا واعترض على ما ذكره الشيخ
الاكمل من الجواب عن النظر المذكور بانه مبطور فيه اما الاول فلان المص يصدد
بيان وظائف الرواية فلا مجال لحمل كلامه المذكور على غير ظاهر الرواية واما
الثاني فلان الدليل الظاهر انما هو حصول ذلك الشرط بتسليط من جهة من له
فانه المذكور في موضعه وقد جعله المص ههنا دليلا اول فكيف يبتني عليه تمام
الدليل الثاني انتهى وانت خبير بانه يمكن الزام الخصم بما روي عنه وان كانت
غير ظاهرة وما ذكره على الجواب الثاني غير مسلم فتامل وانه انتهى
ولا غرور ولا تسليط في حق الشفيع من المشتري اي من الماخوذ منه مشتريا
كان او بايعا فكلامه مبني على الاعم الاغلب والمراد ظاهر بشهادة السياق
لانه يجبر عليه فيقبل هذا لا يتمشى فيما اذا اخذ بالتراضي ويمكن ان يقال
هنا كون الشفيع متمكنا من الاخذ وان فرض عدم الرضا لانه قادر على الاخذ

بحكم الحاكم فليتامل ولك ان تقول انه محمول على الاعم الاغلب وقال
بعضهم ان عدم الجبر مفسر لمعنى عدم صورة الاخذ بالتراضي وهو ان لا يعتبر اختيار
لانه يفسر عدم اختياره وهو الوجه هنا ولا يخل بالفرق بين المشتري مع
البايع وبين الشفيع مع خصمه لتمام ذلك الفرق باعتبار الاختيار في
الاول وعدم اعتباره في الثاني ولا يتوقف على اعتبار الاختيار في الاول
واعتباره عدمه في الثاني انتهى وقيل ان معنى العسر المذكور هو ان لا يعتبر
الاختيار في حق هذه الشفعة لتحققها باخذه بالتراضي واخرى بدونه لان يعتبر
عدمه كما هو المفهوم من ظاهر القيد المذكور واما عدم اعتبار الاختيار في
صورة الاخذ بالتراضي بعينها فركيكة لا تخفى على المتامل وقال بعض الشارحين
يشكل ما ذكرنا في الكافي في فصل المتفرقات من قوله مريض باع داره من
اجنبي ووارثه شفيع ان باع بمثل القيمة فلا شفعة له عند ابي حنيفة لان الشفعة
تحول اليه فصار كانه باع من الوارث وفي البيع وصية عنده فيبطل
اذ قد اعتبر في هذه المسئلة بيع المريض من الاجنبي ووارثه شفيع بيعا من
الشفيع مختارا حتى اعتبر وصية من الوارث ولو كان محجورا من كل وجه
لم يكن ذلك وصية للوارث البيع او الوصية لا يكون الا مختارا وذلك لانه
لما باعه من اجنبي مع ان الشفيع حاضر صار كالتراضي بالبيع من الشفيع
انتهى ونحن نقول نفي الاختيار هنا حقيقة ممنوع بل جعل في حكم المختار بنوع
من الاعتبار فليتامل على انه قد مضى ما مضى فتدبر لان النساء والعرس
تابع فكان عمر له العين في الحاوية فان فصل الطرف انما جعل وصفا لانه لا يكون

ايراد العقد عليه قصدا وسوى الساء جائز قلنا انما جاز في الساء بشرط
القلع وعند ذلك يصير اصلا اما ايراد العقد عليه وسو تبع المجوز
لانه بمنزلة العين والعبد السعه
واجبة في العقار قال الجوهري العقار الارض والضياع والنخل يقال ماله دار و
لا عقار وقال في موضع اخر الضيعة العقار وهذا من المسامحات السايغة فيما بينهم
لظهور المعنى المراد ولا يعد امثال هذا من الاختلال والفساد لقوله عليه السلام
لا شفعة الا في ربع او حايط رواه البزار عن عمرو بن علي عن ابي عاصم عن ابن جريج
عن ابن الزبير عن جابر ابن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا وجه لقول
من قال لا معرفة لهذا اللفظ في كتب الحديث وقال الاتقاني ولنا في صحة هذا
الحديث نظر ولم يبين وجه نظره ثم الظاهر ان هذا الحصر اضافي ولا يقدح في ثبوت
الشفعة في غير المواد التي تجري فيه السعه على انها معلومة بالدلالة وبنصوص اخر
فتدبر فلا يتوجه ما قيل قد دل ما ذكر من قول النبي عليه السلام على انتفاء حق السعه
في غيرها ومقتضى ذلك ان لا تثبت في صعة خالية الى اخر ما ذكره
لانه لا اقرار له اي لا دوام له لدوام العقار والسعه وجبت في العقار
بالنص فلا يلحق به الامتعة والبناء وان دخل في البيع بماله من نوع اقرار لكن
لا سبب به فيه السعه فتدبر والمسلم والذمي فيها سواء لا بل ان يعول ملك
الكافر على المسلم داره سبيل عليه وقد قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين سبيلا
ويجاب عنه بان المراد في السبيل حكما بالاستيفاء وبحديثه انه لو حصل في
السبيل بالقهر فاق لما صح الاستدلال بهذه الاية على عدم قبول الشهادة

وان

حيث قال فيه ان من اراد المناقض انا اذا حكمنا بينهم على شرع الاسلام
بطلبهم ذلك لا نعرفها اقول ليس فيما ذكره كثير حاصل اخر مراد
المجيب ايضا ان عدم تقريرنا اياها اذا حكمنا بينهم على شرع نكحة
الاسلام بطلبهم ذلك لعدم ثبوت اعتقادهم التوريث با
المحارم وليس من ضرورة اعتقاد صحة النكاح اعتقاد
استحقاق الميراث الا يرى ان الميراث يمتنع بالرق و
اختلاف الدين مع صحة النكاح وقد صرح بهذا التفصيل
في النهاية وان اراد ذلك القائل انهم لو اعتقدوا التوريث
بالنكحة المحارم وطلبوا ذلك لم نحكم بينهم بذلك ايضا على شرع
الاسلام فلا فائدة فيه لان ما يضرنا انما هو النقض بما هو من
واقع لا بما هو فرض محض ثم اقول بقي ههنا كلام اخر وهو ان
للسائل ان يورد النقض بمسلم مات عن زوجة كافرة فانها
لا تستحق شيئا من الميراث عندنا لاختلاف الدينين مع ان
وجوب توريث الزوجة فرض جاء مقدمة في جميع الاديان فالحكم
يوجد مانع والظاهر ان الكفر لعينه مانع عن الارث في اعتقاد
الكفرة ولم نتركهم وما يدينون هناك فتامل في الجواب لكن
وهذا بخلاف الربوا متعلق بقوله لان الذمي غيرهم عن تملك
الخمر وتملكها كذا قاله جماعة من الشراح وقال صاحب العناية بعد
نقل ذلك والاولى ان يتعلق بقوله نحن امرنا ان نتركهم

وهم اصحاب المهاية وعوارج الدراية
وغاية البيان مسلم

وما يدينون الى آخره لا تساق ما بعده من العطف على ما هو اقول تعلقه
بما ذكره صاحب العناية غير ظاهر السداد لان كلمة هذا مع كونها
مما يأبى عن ذلك جدا لا يستقيم ان يكون الربوا في خلاف قوله
نحن امرنا ان نتركهم وما يدينون لان الربوا لما كان مستثنى من
حقوقهم وكان ذلك فسقا منهم لا تدينا لثبوت حرمة الربوا
في دينهم بقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه كما صرحوا به
قاطبة حتى صاحب العناية نفسه لم يكن منعنا اياهم عن الربوا
مخالفا لقوله نحن امرنا ان نتركهم وما يدينون كما لا يخفى على ذي
مسكة وعلى تقدير ان يكون قول المص وهذا بخلاف الربوا متعلقا
بقوله نحن امرنا ان نتركهم وما يدينون ملتبس بخلاف الربوا وليس
هذا المعنى بسديد لعدم ملابسة الخلاف بينهما كما بينا آنفا واما
على تقدير ان يكون قوله وهذا بخلاف الربوا متعلقا بقوله لان
الذمي غيرهم عن تمليك الخمر وتملكها كما ذهب اليه جماعة من الشراح
فيصير المعنى وهذا اي عدم كون الذمي ممنوعا عن تمليك الخمر وتملكها
ملتبس بخلاف الربوا لكونهم ممنوعين عن الربوا ولا يخفى ان هذا
المعنى سديد وان كلمة هذا التي تشار بها الى الحرمة في محلها وقال
بعض الفضلاء بل الاولى ان يتعلق بقوله فيضمنه والاشارة الى
ما ذكر من الخمر والخنزير تأويل ما ذكر كما زعمه يصير المعنى وهذا اي
ما ذكر من الخمر والخنزير ملتبس بخلاف الربوا فلا يبقى لتعلق قوله

اسهى اقول هذا اقبح مما قال الصاحب العناية لان ان كان الاشارة بهذا الخمر والخنزير صح

وهذا بخلاف الربوا بقوله فيضمنه معنى وان صح الى التقديرين بان
يقال المراد وهذا بخلاف الربوا في الضمان لتحصيل نوع تعلق
بقوله فيضمنه فلا يكون سديدا ايضا لان الضمان انما يتصور
في الاتلاف ومسئلة الربوا لا مساس لها بذلك تدبر تفهم قوله
وبخلاف متروك التسمية لمن يبيحه لان ولاية المحاجة ثابتة قال
في العناية يعني لما امرنا ان نترك اهل الذمة على ما اعتقدوه
من الباطل وجب علينا ان نترك اهل الاجتهاد على ما اعتقدوه مع
احتمال الصحة فيه بالطريق الاولى ومع هذا يجب ان نقول بوجوب
الضمان على من اتلف متروك التسمية عامدا لانه مال متقوم
في اعتقاد الشافعي ووجه الجواب ما قاله ان ولاية المحاجة
ثابتة والدليل الدال على حرمة قائم فلم يعتبر اعتقادهم في ايجاب
الضمان هذا ما قالوا ولقائل ان يقول لا نسلم ان ولاية المحاجة
ثابتة لان الدليل الدال على ترك المحاجة مع اهل الذمة دال
على تركها مع المجتهدين بالطريق الاولى على ما قرر تم والجواب
ان الدليل هو قوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وكان
ذلك بعقد الذمة وهو منتف في حق المجتهدين الى هنا لفظ العناية
واعترض بعض الفضلاء على الجواب المذكور في الآخر حيث قال
فيه بحث فان القاضي ينفذ ما حكم به قاض اخر على خلاف مذهبه
اسهى اقول هذا ساقط جدا اما اولا فلان القاضي انما ينفذ

ما حكم به قاض آخر اذا لم يكن ما حكم به قاض آخر مما يخالف الكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع واما اذا كان ما حكم به مما يخالف شيئا من
هاتيك الثلثة فلا يصح ان ينفذه القاضي اصلا كما صرح بذلك
كله في كتاب القضاء ومثلوا ما يخالف الكتاب بالحكم بحل متروك
التسمية عامدا فانه يخالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والكلام ههنا في متروك التسمية عامدا فكيف
يتصور فيه التنفيذ واما ثانيا فلان حاصل الجواب المذكور
ان علة الامر بالترك في قوله عليه الصلوة والسلام ان كوهم
واين يتوهم هي عقد الذمة وهو منتف في حق المجتهدين فلا يتصور
الحاق المجتهدين باهل الذمة في ترك المحاجة لا دلالة ولا
قياسا ولا يخفى ان هذا يدفع السؤال بان الدليل الدال على ترك
المحاجة مع اهل الذمة دال على تركها مع المجتهدين بالطريق الاولى
وان حديث تنفيذ القاضي ما حكم به قاض آخر على خلاف مذهبه لا يقع
في دفع الجواب المذكور السؤال المذكور بل هو كلام لا معنى معلوم
وجهه في محله قوله ولو هلك في يده لا يضمن بالاجماع قال صاحب
العناية والمجمع عليه لا يحتاج الى دليل الخ ودليله الاجماع فلهذا
لم يذكره المص اقول ليس هذا بسديد لان الذي لا يحتاج
الى دليل المجمع عليه الامة بالاجماع الذي هو احد الادلة الاربعة
الشرعية فان الاجماع عليه بالمعنى المذكور يكفي دليلا عليه والظاهر

ان مراد المص الاجماع ههنا هو اجماع ائمتنا الذين وقع
الخلاف بين اعظمهم وصاحبيه فيما ذكر آنفا ومسئلة الاستهلاك
لا اجماع الامة الذي هو الحجة لان هذا الاجماع انما يتحقق
باتفاق جميع المجتهدين الموجودين في عصر من امة محمد صلى الله عليه
وسلم على حكم شرعي وهو غير ثابت فيما نحن فيه كيف وقد قال في
معراج الدراية ههنا وعند الائمة الثلثة يعني الكاوالشافعي واحمد
لو تخللت الخمر بنفسها وهلكت في يد الغاصب يضمن واما اذا كان
بفعل الغاصب لا يضمن وفي الجلد المدبوغ على قول لا يلزم رده
لا يضمن وفي قول وجب رده يضمن اسهى فظهر منه مخالفة هؤلاء
الائمة الثلثة لائمتنا في بعض صور الهلاك فيما نحن فيه فهذا
مالك من معاصري ابي حنيفة والشافعي ومعاصري محمد ولم يحصل
اجماع الامة في زمنهم على عدم الضمان في بعض صور هذه المسئلة
قطعا ولم ينقل اجماع امة اخرى من قبل فلم يمكن حمل الاجماع
المذكور على اجماع الامة كما لا يخفى وقال صاحب النهاية ههنا ولم
يذكر الدليل لعلمه ولو هلك في يده لا يضمن بالاجماع لان الدليل
ظاهر وهو انه لو ضمن لا يخلو اما ان يضمن قيمته يوم الغصب او يوم
الهلاك ولا وجه لضمان قيمته يوم الغصب لانه لم يكن المال واجبا
من الخمر وجلد الميتة قيمة يوم الغصب ولا وجه لضمان قيمته يوم الهلاك
ايضا لانه لم يوجد منه فعل في هلاكه والضمان لا يجب الا بفعل موصوف

بالتعدي انتهى كلامه اقول ظهور هذا الدليل المفصل الرائق
على التردد غير مسلم ولو سلم فكونه اظهر من سائر الادلة التي ذكرها
لسائر المسائل ستما دليل وجوب الضمان في استهلاك الحل
ممنوع ولو سلم فليس من دأب المص ترك ذكر الدليل بالكلية
في شيء من المسائل غير اقول لعل وجه عدم ذكر المص دليل هذه
المسئلة ههنا انفهامه مما ذكره في دليل مسئلة الاستهلاك بشرك
اليه قطعا قوله في اثناء ذلك وبهذا فارق الهلاك بنفسه بتصي
ترشد قوله كما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه يضمنه ويعطيه
المالك ما زاد الصبغ فيه قال صاحب العناية فيه نظر لان نفس الغصب
في هذه الصورة يوجب الضمان بخلاف المتنازع فيه انتهى
اقول هذا النظر ساقط اذ لا نسلم ان نفس الغصب في هذه
الصورة يوجب الضمان فان نفس الغصب انما يوجب رد
العين على ما عرف في صدر كتاب الغصب وانما يجب ضمان
المثل او القيمة بالهلاك او الاستهلاك ولئن سلم ذلك
فكون نفس الغصب سببا للضمان لا ينافي كون الاستهلاك
ايضا سببا له ومقصود المص قياس المتنازع فيه على تلك الصورة
في كون التعدي بالاستهلاك سببا لضمان المتعدي ما استهلكه
واعطاء المالك ما زاده الصنعة وهذا المعنى مشترك بين المقيس و
المقيس عليه غاية الامر ان في جانب المقيس عليه سببا آخر للضمان

وهذا لا ينافي صحة القياس عليه في السبب المشترك وقد اشار
اليه صاحب النهاية حيث قال في حل هذا المحل ان الاستهلاك جناية
موجبة للضمان في محل مال متقوم وقد وجد ذلك لما بقي
الجلد على ملك صاحبه بعد الدباغ مالا متقوما كما في الثوب الا ان
هناك السبب الاول وهو الغصب موجب للضمان ايضا فله ان
يضمنه باحد السببين شاء وههنا السبب الاول وهو الغصب
غير موجب للضمان فتعين التضمين بالسبب الثاني فكل من في
هذا السبب كغيره ولو استهلكه غيره كان للمغصوب منه ان يضمن
المستهلك ويعطي الغاصب ما زاد الدباغ فيه الى هنا كلامه لكن
ثم الاصل وهو الصنعة عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير
صنعه قال صاحب العناية في شرح قوله كما اذا هلك من غير صنعه
فان عدم الضمان هناك باعتبار ان الاصل وهو الصنعة
غير مضمون فكذلك الجلد والا فالغصب موجب للضمان في الهلاك
والاستهلاك انتهى كلامه واقصى اثر الشارح العيني اقول فيه نظر
اذ لا شك ان عدم الضمان في صورة الهلاك من غير صنعه لا يجب
ان يكون باعتبار ان الاصل وهو الصنعة غير مضمون فكذلك الجلد
كما يقتضيه قول الشارحين المذكورين والا فالغصب موجب للضمان
في الهلاك والاستهلاك بل الظاهر ان عدم الضمان هناك باعتبار
عدم تحقق فعل موصوف بالتعدي هناك كتحققه في صورة الا

غير مضمون

ستهلاك

على ما اشار اليه صاحب النهاية وصاحب العناية ايضا في تعليل تلك المسئلة
فيما مر وكون الغصب موجبا للضمان في كل من الصورتين الهلاك والاستهلاك
انما هو عند تحقق الغصب الشرعي وفيما نحن فيه لم يتحقق ذلك لان
كون المأخوذ مالا متقوما معتبر في حقيقة الغصب الشرعي كما مر
في صدر الكتاب وجلد الميتة ليس بمال متقوم قبل الدباغ قطعا وانما
يصير متقوما بالدباغ وكلامنا فيما اذا غصب جلد الميتة فدبغه في حين
الاخذ لم يتحقق الغصب الشرعي الموجب للضمان فيما نحن فيه بلا ريب
ويؤيد ما قلنا ان الخمر المتخللة بنفسها ايضا غير مضمونة في صورة
الهلاك بالاجماع كما مر وليس فيها صنعة متقومة يتبعها تقومها
فلو كان مجرد صورة الغصب وهي الاخذ جبرا بدون تحقق الغصب
الشرعي موجبا للضمان في الهلاك والاستهلاك او كان مجرد حصول
التقوم للمأخوذ بعد الاخذ كافيا في تحقق الغصب الشرعي لوجب الضمان
في صورة هلاك الخمر المتخللة بنفسها في بين الاتخاذ جبرا مع انه خلاف
ما عليه الاجماع ثم اقول لما ظهر بما بيناه ان كون مراد المص بقوله
كما اذا هلك من غير صنعه ما ذكره الشارحان المزبوران مما لا
يليق بقدره الجليل وان كان في ظاهر لفظه مساعدة لذلك كان
حقا علينا ان نحمل كلامه على خلاف ذلك فنقول يجوز ان يكون مراده
بقوله كما اذا هلك من غير صنعه هو التشبيه والتنظير في مجرد عدم
وجوب الضمان وان كان السبب مختلفا في الصورتين ويجوز ان

انا قلت هنا القياس وفي الاول التشبيه والتنظير لان العلم هنا متحد فيتحقق القياس الشرعي وفي الاول يختلف فلا يتحقق هناك انما يجوز القياس والتنظير

يكون مراده بقوله المذكور هو القياس على تلك الصورة في خصوص
السبب وهو كون الاصل الذي هو الصنعة غير مضمون فكذا
التابع لكن من حيث جواز ان يكون هذا السبب ايضا في
صورة هلاك المدبوغ في يده من غير صنعه لا من حيث وجوب
ان يكون هذا السبب في تلك الصورة كما يقتضيه قولهما والا فالغصب
موجب للضمان في الهلاك والاستهلاك فانه اذا لم يجب ان
يكون هذا السبب هو السبب لعدم الضمان في صورة الهلاك
بل جاز ان يكون له فيها سبب آخر وهو عدم تحقق فعل موصوف
بالتعدي كما مر بيانه لم يجب الضمان هناك بانتفاء هذا السبب
لان اسماء احد السببين المستقلين لا يوجب انتفاء المسبب
فلئن مر ان لم يصح قولهما والا فالغصب موجب الضمان في الهلاك
والاستهلاك تأمل تقف **قوله** ولو كان قائما فاراد المالك
ان يتركه على الغاصب في هذا الوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك
لان الجلد لا قيمة له علاوة صبغ الثوب لجواز له قيمة قال الشراح في بعض
قوله قيل ذلك اي مطلقا بلا خلاف ويقتضي هذا التفسير قوله
وقيل له ذلك عند ابي حنيفة وعندهما له ذلك كما لا يخفى اقول تعليل
هذا القول الاتفاقي بقوله لان الجلد لا قيمة له بخلاف صبغ الثوب
لان له قيمة مشكل عندي فانه لا يتمشى على اصل الامامين اذ قد
مر لان اصلهما ان الجلد باق على ملك المالك وهو ان متقوم

مقابلة صح

فيضمنه مدبوغا بالاستهلاك ويعطيه المالك ما زاد الدباغ فيه كما
اذا غصب ثوبا ثم استهلكه يضمنه ويعطيه المالك ما زاد الصبغ فيه
والتعليل المذكور ههنا صريح في خلاف ذلك كما ترى لا يقال المراد
ههنا ان الجلد لا قيمة له وقت الغصب بخلاف الثوب فان له قيمة
وقتئذ والمراد بما مر ان الجلد مال متقوم بعد الدباغ فصار
كالثوب بعده فلا منافاة لانا نقول الكلام فيما اذا اراد المالك
ان يتركه على الغاصب ويضمنه قيمته بعد ان صار مالا متقوما بالدباغ
كما اشار اليه المص بقوله في هذا الوجه فلا وجه لتعليل ما قيل ليس
له ذلك بلا خلاف بان الجلد لا قيمة له وقت الغصب بخلاف
الثوب فان عدم تقوم جلد الميتة وقت الغصب لا ينافي عندهما
كونه مضمونا على الغاصب بعد ان صار مالا متقوما بالدباغ ولهذا
يجب عليه الضمان عندهما بالاستهلاك في هذه الصورة بناء
على كونه مالا متقوما بالدباغ على ملك المالك كما مر على انه لو كان
المراد ههنا ان الجلد لا قيمة له وقت الغصب لقابل المص بذلك
الثوب دون ان يقول بخلاف صبغ الثوب لان الصبغ في الثوب
بازاء الدباغ في الجلد تأمل قوله لانه اذا ترك عليه وضمنه
عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف
على ما بيناه قال صاحب فيه نظر لان العجز في الاستهلاك لا يعني
من جهة الغاصب وفيما تركه وضمنه القيمة من جهة المالك ولا يلزم

من جواز التضمين في صورة تعدى فيها الغاصب جوازه فيما ليس كذلك
انتهى اقول يمكن ان يجاب عن هذا النظر بان العجز في الاستهلاك
كما كان العجز من جهة الغاصب فان المالك انما تركه عليه وضمنه القيمة بسبب
ان الغاصب زاد عليه ماله قيمة فوجب على المالك على تقدير اخذه
اعطاء ما يقابل ذلك الزائد وهو لا يقدر على اعطاء او لا يتهم ذلك
فكان السبب الاصلي لعجز الغاصب عن رده فعل نفسه الا ترى
انه لو دبغه بلا قيمة له فكان هو المالك بلا شيء كما يجيء لم يكن للمالك
تركه عليه وتضمينه القيمة عند احد اصلا قوله ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ
ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل قيمة جلد ذكي غير
مدبوغ يعني اختلف المشايخ في كيفية التضمين على قولهما فقال
بعضهم يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه ما زاد الدباغ فيه كما في صورة الاستهلاك
وقال بعضهم يضمنه جلد ذكي غير مدبوغ كذا في السروجي اقول
ثمرة هذا الخلاف غير ظاهرة عندي فان قيمة جلد مدبوغ بعد ان
نطرح عنها قدر ما زاد الدباغ فيه هي قيمة جلد ذكي غير مدبوغ بعينها
اذ قد قال المص رح فيما مر في بيان اخذ الجلد واعطاء ما زاد الدباغ
فيه انه ينظر الى قيمته ذكيا غير مدبوغ والى قيمته مدبوغا فيضمن
ما بينهما وذلك صريح في ان ما بقي من قيمة جلد مدبوغ بعد اعطاء
ما زاد الدباغ فيه هو قيمة جلد ذكي بعينها فما فائدة الاختلاف
المذكور والمال واحد والله اعلم كتاب الشفعة

وجه مناسبة الشفعة بالغصب تملك الانسان مال غيره بلا رضاه
في كل منهما والحق تقديمها عليه لكونها مشروعة دونه لكن توفر الحاجة
الى معرفة الاخذ بالشفعة مع كثرة اسبابه من الاستحقاق في
البياعات والاشربة والاجارات والشركات والمزارعات
اوجب تقديمه كذا في العناية وكتبي والحق ما قول لا يذهب عليك
ان الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السالفة على النمط المتقدم
كما مر بيانها قد سلفت ذكر كتاب الشفعة الى هنا فلا حاجة الى
الاعتذار عن تقديم الغصب على الشفعة بقوله لكن توفر الحاجة الى معرفة
الى بل لا وجه لقوله والحق تقديمها عليه عند ملاحظة تلك الوجوه الموجبة
لترتيب الكتب السالفة على النمط المتقدم وكلا يخفى على ذي فطرة سليمة
قال بعض الفضلاء بعد ما اثبته لبعض ما قلناه ثم يمكن ان يقال في وجه
التقديم ان الغصب يعم العقار والمنقول بخلاف الشفعة والاعم يستحق
التقديم انتهى اقول ليس من السديد اذ الغصب لا يعم العقار عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله بل الغصب عندهما انما يتصور في المنقول
دون العقار كما مر في اول كتاب الغصب مفصلا ومشروعا وانما يتاتى
عموم العقار والمنقول على اصل محمد والشافعي كما مر ايضا ثمة والوجه
لبناء وجه التقديم على خلاف ما ذهب اليه امامنا الاعظم وامامنا الثاني
اذ لو كفى مجرد كون العموم محل اجتهاد لم يتم قوله بخلاف الشفعة
فان الشفعة ايضا تعم العقار والمنقول عند مالك فانها واجبة

في السنن ايضا عنده على ما صرحوا به وسياتي في الكتاب ثم ان محل
الشفعة دفع ضرر الجوار ومزاحمة المصاقب قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام والجار لا يضر في حسنه فيدفع ضرر التاذي
بسبب سوء المجاورة على الدوام وقد جاء في تفسير قوله تعالى
لا عذبنه عذابا شديدا اي لا لزمنه صحبة الاضداد كذا في النهاية و
معراج الدراية ثم ان الشفعة في اللغة ما خوذة من الشفع وهو الضم سميت
بها لما فيها من ضم المشترات الى ملك الشفيع ومنه شفاعة رسول
الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين لانه يضمهم بها الى الفائزين وفي
الشريعة هي تملك البقعة جبرا على المشتري بما قام عليه كذا في عامة الشروح
والمتون الا انه وقع في بعضها تملك العقار بدل تملك البقعة وقد صرح
في بعض الشروح بزيادة قيد في آخر التعريف وهو قوله بشركة او جوار
وترك ذكره في الاكثر بناء على ظهوره اقول في الكل اشكال وهو انه
ان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة هي التملك المذكور في عامة الكتب
يلزم ان لا يصح ما تقرر عندهم وسيجيء في الكتاب من ان الشفعة تجب
اي تثبت بعقد البيع وتستقر بالاشهاد وتملك بالاخذ اذا سلمها
المشتري او حكم بها حاكم لان ذلك صريح في ان تحقق التملك في الشفعة
عند اخذ البقعة المشفوعة بالتراضي او قضاء القاضي فان كانت حقيقة
الشفعة في الشريعة نفس ذلك التملك لزم ان لا يكون لقولهم الشفعة

تثبت بعقد البيع وتستقر بالاشهاد صحة اذ الثبوت والاستقرار
لا يتصور بدون التحقق وحين عقد البيع والاشهاد لم يوجد الاخذ
بالتراضي ولا قضاء القاضي لاستحالة فلم يوجد التملك ايضا فعلى
تقدير ان يكون الشفعة نفس ذلك التملك كيف يتصور ثبوتها
بعقد البيع واستقرارها بالاشهاد وايضا قد صرحوا بان حكم
الشفعة جواز طلب الشفعة وثبوت الملك بالقضاء او الرضاء فلو كانت
الشفعة نفس التملك لما صلح شيء من جواز طلب الشفعة وثبوت الملك
لان يكون حكما للشفعة اما الاول فلانه لا شك ان المقصود من طلب
الشفعة انما هو الوصول الى تملك البقعة المشفوعة وعند حصول تملكها
الذي هو الشفعة على الفرض المذكور لا يبقى مجال جواز طلب الشفعة
ضرورة بطلان طلب الحاصل وحكم الشيء يقارن ذلك الشيء او يعقبه
ولا يتقدم عليه فلم يصلح جواز طلب الشفعة لان يكون حكما للشفعة
على تقدير ان يكون الشفعة نفس التملك واما الثاني فلان ثبوت
الملك هو عين التملك في المعنى وحكم الشيء ما يغايره ويترتب
عليه فلم يصلح ثبوت الملك ايضا لان يكون حكما للشفعة على
تقدير كون الشفعة نفس التملك فالاظهر عندي في تعريف الشفعة
في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال ثم الشفعة عبارة
عن حق التملك في العقار لدفع ضرر الجوار انتهى فانه اذا كانت
حقيقة الشفعة في الشريعة مجرد حق التملك وحقيقة التملك

يندفع الاشكال الذي ذكرناه بعد تقريره يظهر ذلك بالتامل الصادق
ولعل مراد عامة العلماء ايضا ذلك ولكنهم تسامحوا في العبارة
ثم ان سبب الشفعة عند عامة المشايخ اتصال ملك الشفيع
بملك البائع لان الشفعة انما تجب لدفع ضرر الدخيل عن الجار
وهو ضرر سوء المعاملة والمعاشرة وانما يتحقق هذا الضرر عند اتصال
ملك الشفيع بالمبيع وكان الخصاف رحمه الله يقول الشفعة تجب بالبيع
ثم تجب بالطلب فهو اشارة منه الى ان كليهما سبب على التعاقب وانه
غير صحيح لان الشفعة اذا وجبت بالبيع لا يتصور وجوبها ثانيا بالطلب
وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشركة مع البيع علة لوجوب الشفعة
لان حق الشفعة لا يثبت الا بهما قال ولا يجوز ان يقال بان الشراء
شرط والشركة علة وسبب فان الشفيع لو سلم الشفعة قبل البيع
لا يصح ولو سلم بعد البيع يصح ولو كان سبب وجوب الشفعة الشركة
وحدها لصح التسليم قبل البيع لانه حصل بعد وجود سبب الوجوب
جائز ولما لم يصح تسليم الشفعة قبل البيع عرفنا ان الشركة وحدها
ليست بعلة والحاصل ان استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع
او بالشركة والبيع وتاكدها بالطلب وثبوت الملك في البقعة المشفوعة
بالقضاء او بالرضاء كذا في الذخيرة وذكره صاحب النهاية معزيا
الى المبسوط والذخيرة والتحفة وغيرها اقول يجوز ان يكون مراد
الخصاف بقوله الشفعة تجب بالبيع ثم تجب بالطلب انما تجب البيع

ثم يتأكد وجوبها ويستقر بالطلب فيؤول الى ما ذكره غيره والقول
الصحيح المختار ويكون معنى قوله ثم يجب بالطلب نظير ما ذكره
المفسرون في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم من ان معناه
ثبتنا على هدى الصراط المستقيم لكون نفس الهدى محققة قبل الطلب
ولعل نظائر هذا في كلام البلغاء اكثر من ان تحصى والعجب ان علامة
ثقات المشايخ حملوا كلام ذلك الهمام الذي له يد طولى في الفقه
على ما هو بين البطلان ولم يحمله احد على المعنى الصحيح مع كونه على
طرف الثمام قوله اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك
لم يقاسم فلو لم لقائل ان يقول هذا الحديث وان دل على بعض المدعى
وهو ثبوت حق الشفعة للشريك الا انه ينفي بعضه الاخر وهو ثبوته
لغير الشريك ايضا كالجار الملاصق لان اللام في الشفعة المذكورة
للجنس لعدم العهد وتعريف المسند اليه بلام الجنس يفيد قصر
المسند اليه على المسند كما تقرر في علم الادب ومثل بنحو قوله عليه
الصلوة والسلام الائمة من قريش سيما وقد دخل على المسند ههنا لام
الاختصاص كما ترى فكان عريقا في افادة القصر كما في الحمد لله على
ما قالوا فاقتضى انتفاء حق الشفعة عن غير الشريك وهو مذهب الشافعي
فليتأمل في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المزبور اي تثبت
الشفعة للشريك اذا كانت الدار مشتركة فباع احد الشريكين نصيبه
قبل القسمة اما اذا باع بعدها فلم يبق الشريك الاخر حق لا في الدار

له في نفس الدار فحق الشفعة انتهى واعترض بعض الفضلاء على قوله
اما اذا باع بعدها الى اخره ثم وجهه حيث قال هذا قول بعض الصنفة
ونحن لا نقول به الا ان يقال التخصيص بدلالة الاثر الاختصاصية
انتهى اقول كل من اعتراضه وتوجيهه ساقط اما اولا فلان
قول صاحب العناية واما اذا باع بعدها الى اخره ليس بداخل في تفسير
معنى الحديث المزبور حتى يتجه عليه ان يقال هذا قول بعض الصنفة
ونحن لا نقول به بل من كلام نفسه ذكره بطريق الاستطراد بيانا
للواقع واما الثاني فلانه لو كانت اللام الاختصاصية مدارا
للتخصيص بمعنى القصر لزم ان يدل الحديث المذكور على عدم ثبوت
حق الشفعة للجار الملاصق ايضا لكونه غير شريك ولم يقاسم
فيلزم ان يكون حجة علينا لا لنا قوله ولقوله عليه السلام جار
الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما
واحدا اي جار الدار احق بالدار وجار الارض احق بالارض و
قوله ينتظر له وان كان غائبا اي الشفيع يكون على شفعته وان غاب
اذ لا تأثير للغيبة في ابطال حق تقرر سببه كذا قال تاج الشريعة
ويقرب منه قول صاحب العناية يعني يكون على شفعته مدة غيبته اذ
لا تأثير للغيبة في ابطال حق تقرر سببه انتهى قال في النهاية وفي
رواية الاسرار ينتظر بها اذا كان غائبا قال في الاسرار فان
المراد به احق بها عوضا عليه للبيع الاخر اي انه فسر الحق بالانتظار

له اذا كان طريقهما واحدا اي اذا كان طريق الجار والجار كذلك
النهاية والمراد بجار الدار صاحب الشفعة الثابتة بالشركة في الطريق باعتبار
دلالة لان الشفعة الثابتة بالجوار كذا في الشرب
الخلطة وقد وجدت في الشرب كذا في النهاية

اذا كان غائبا قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم جعله احق
على الاطلاق فيكون احق بما قبل البيع وبعده وقوله
سطى تفسير لبعض ما شمله كلمة احق ولان ما روى عن عمرو
بن الشريد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن
ارض بيعت ليس لاحد فيها شرك ولا نصيب فقال الجار
احق بشفعته فهذا يبطل ذلك التاويل انتهى وقال بعض
الفضلاء على قوله وان كان غائبا معنى كلمة ان الوصلية
انه اذا لم يكن غايبا ينتظر له بالطريق الاولى ففي كلامه بحث
تأمله انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ الهداية ان كان
غائبا بدون الواو الذي ذكر في حاشية ذلك القائل
ايضا تلك النسخة فحينئذ يظهر كون كلمة ان وصلية بل الظاهر
ان تكون شرطية ويؤيده رواية الاسرار حيث وقع فيها
اذا كان غائبا فعلى ذلك لا يتوهم ان يكون المعنى اذا لم
يكن غايبا ينتظر له بالطريق الاولى واما على الرواية
بالواو وهي الاكثر وقوعا في الشروح فلا محل ذكر فيها
ايضا لان معنى قوله ينتظر له وان كان على ما يتبين انه يكون
على شفعته حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الانتظار
على معناه الاصلح وهو التوقف في مهلة وكان المعنى
ينتظر له الى ان يجيء ويفرغ من شفعته تحققت الاولوية

ايضا فيما اذا لم يكن غايبا لانه اذا وجب الانتظار فلان يجب
الانتظار له الى ان يجيء ويفرغ من شفعته مع بعد زمان الانتظار
فلان يجب الانتظار له الى فراغه من شفعته عند حضوره والى
الحصول الانفصال بينهما في زمان قليل تأمل تفهم قوله وقال الشافعي
لا شفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت
الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة قال صاحب العناية وجه الاستدلال
ان اللام للجنس كقوله عليه السلام الائمة من قريش فينحصر الشفعة
فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واما اذا لم يكن فلا شفعة
فيه عنده وانه فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة
وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم والشريك في
حق المبيع والجار حق كل منهما مقسوم فلا شفعة فيه الى هنا
كلامه انتهى في تقرير نوع خلل لان قوله والشريك في حق المبيع
والجار حق كل منهما مقسوم يناقض اوله آخره فان معنى
الشريك في حق المبيع من لم يكن حقه مقسوما وذلك تنا قض
لا يخفى وقصد بعض الفضلاء دفع ذلك حيث قال ما رأيت كيف
يكون حق الشريك في حق المبيع مقسوما قلنا من احد حقي كل
منهما من الملك انتهى اقول في بحث تفريع قوله فلا شفعة فيه
على قوله والشريك في حق المبيع والجار حق كل منهما مقسوم
اذ لا يلزم من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوما

ان لم يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت الحدود
وصرفت الطرق فلا شفعة فان دلالته على عدم الشفعة في مقسوم
من جهتين معا اي من جهة نفس الملك كما دل عليه قوله فاذا وقعت الحدود
ومن جهة حق المسلم وهو الطرق كما دل عليه قوله وصرفت الطرق و
الاولى في تقرير المقام ان يقال وانه قال فاذا وقعت الحدود
وصرفت الطرق فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في
المقسوم من جهة وقوع الحدود ومن جهة صرف الطرق والجار
الملاصق حقه مقسوم من تينك الجهتين معا فلا شفعة فيه اذ على
هذا التقرير يرتفع الاختلال بالكلية ويطابق الشرع المشروع
فان المص قال وقال الشافعي لا شفعة بالجوار وذكر الحديث المذكور
دليلا عليه ولم يتعرض لنفي الجوار نعم طعن صاحب النهاية في تخصيص
الجوار بالذكر حيث قال ليس لتخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي
كما لا يقول بالشفعة بالشركة في الحقوق ايضا وكذلك لا يقول
بالشفعة فيما لا يحتمل الشفعة كالثوب والحيوان انتهى ولكن يمكن
ان يقال وجه تخصيص ذلك بالذكر عدم مساعدة دليل الشافعي
لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجار ترى قوله وقد صرح
الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة
تلزمه في الاصل دون الفرع فسر صاحب معراج الدراية و
صاحب العناية والشارح العيني المشار اليه بهذا في قول

المص وهذا ليس في معناه بالجار حيث قالوا وهذا اي الجار
وقال صاحب العناية وجه بعد ان قال اي الجار يعني شفعة الجار
وسكت غير هؤلاء الشراح عن تفسير هذا هنا وفسر عامتهم الفرع
في قوله دون الفرع بالجار ايضا وفسر صاحب العناية بالمقسوم
وتبعه العيني واجمعوا على تفسير الاصل بما لم يقسم اولا الحق الواضح
عندي ان المراد بهذا والفرع كليهما هو المقسوم لا غير لانه لا حاصل
لان يقال الجار ليس في معنى ما لم يقسم اذ لم يقل احد بان الجار
في حكم ما لم يقسم وانما قلنا ان المقسوم في حكم ما لم يقسم اذ من
الاتصال بملك البائع ولا صحة لان يقال الجار فرع لما لم يقسم
لان الذي في ما لم يقسم انما هو المقسوم لا الجار نفسه وهذا مما لا
ستر به فعامة الشراح خرجوا في تفسير كل من المقسوم عن
سنن الصواب واما صاحب العناية فقد اصاب في تفسير الفرع
حيث قال فيه وهو المقسوم ولم يصب في تفسير هذا حيث قال فيه
اي الجار الا انه لما ذاق بشناعة هذا التفسير قال بعده يعني
شفعة الجار لكنه ليس بتام ايضا اذ لم يقل احد ايضا بان شفعة
الجار في معنى نفس ما لم يقسم الا ان يقدر مضاف آخر في قوله
معناه ايضا فيصير المعنى ليس في معنى شفعته اي شفعة ما لم
يقسم لكن لا يخفى انه تحمل بعد تحمل بلا ضرورة داعية الى شيء
منهما فالحق ما قلنا قوله ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصال

تأبيد وقرار قال تاج الشريعة ذكر التأبيد احتراز عن المنقول والمسكن بالعارية
وذكر القرار لعني ان عن المشتري شراء فاسدا فانه له قرار له اذ الفسخ
واجب دفعا للفساد انتهى فاقتفى اثره صاحب العناية ورد بعض
الفضلاء قوله والمسكن بالعارية حيث قال ليس للمستعير ملك حتى يحتاج
عنه اسهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة
لان الاعارة تمليك بلا عوض على ما عرف في كتاب العارية فكان قوله
لان ملكه متصل بملك الدخيل متناولا للدار المسكونة بالعارية ايضا
فحصل بقوله اتصال تأبيد لاحتراز عن مثل ذلك قوله فيثبت له حق
الشفعة عند وجود المعارضة بالمال اعتبارا بجوهر الشرع قال تاج الشريعة
قوله عند وجود المعارضة بالمال احتراز عن الاجارة والدار المرهونة
والمجعولة مهرا انتهى وتبعه الشارح العيني اقول فيه بحث لان المستأجر
وان كان له ملك في الدار المستأجرة من حيث المنفعة لان الاجارة تمليك
المنافع بعوض فتحقق له فيها نوع ملك كما في المستعير على ما مر آنفا
الا ان ملكه منها قد خرج بقوله ههنا عند وجود المعارضة بالمال واما
المرتهن فلا ملك له في الدار المرهونة لا من حيث الرقبة ولا من حيث المنفعة
فقد خرج بالملك المذكور من قبل قطعا مع قطع النظر عن قيد التأبيد
فلا معنى للاحتراز عن الدار المرهونة بالقيد المذكور ههنا اصلا
والحق ان هذا القيد للاحتراز عن مثل الدار الموروثة والموهوبة والموصى
بها والمجعولة مهرا فان كل منها يتحقق الملك والتأبيد والقرار لكن

لا تشفع فيها لعدم تحقق المعاوضة المالية في شيء منها قوله لان الضرر في
حقه بانتزاعه عن خطة آبائه اقوى قال بعض الفضلاء الدليل اخص من
المدعى فان الشفيع لا يلزم ان يكون في خطة آبائه بل قد يكون الكلام بالشرى
او الهبة انتهى اقول المعنى المقصود من هذا الدليل ان الضرر في حقه بانتزاعه
عن خطته الاصلية المتقررة اقوى فيعم ما كان ملكه بالشرى او الهبة الا
انه عبر عن اصالة خطته وتقررها باضافتها الى آبائه مبالغة في بيان
اصالتها وتقررها وبناء على ما هو الاكثر وقوعا في العادة فاخصية
الدليل المذكور بالنظر الى ظاهر اللفظ دون المعنى المقصود منه فلا محذور فيه
قوله وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره هذا
جواب عن قول الشافعي لان مؤنة الضرر تلزم في الاصل دون الفرع
يعني ان التعليل بذلك غير صحيح لان مؤنة القسمة اي مشروع لا يصلح
علة لتحقيق ضرر غير مشروع وهو ثبوت الشفعة للغير بدون رضاه كذا في
الشروح قال صاحب العناية بعد بيان ذلك ولم يذكر الجواب عن
استدلاله بالحديث لانه في حيز التعارض انتهى اقول هذا عذر باردة
بل كاسد لان كون الحديث الذي استدل به الخصم في حيز التعارض
بالحديث الذي رويناه لا يستوجب الاستغناء عن ذكر الجواب فان
حكم التعارض هو التساقط لم يظهر الترجيح في احد الجانبين ولم
يتيسر التخلص الجامع بينهما عند الطلب كما عرف في علم اصول الفقه و
على تقدير التساقط ههنا يلزم ان لا يثبت مدعاه وذلك يخل بمطلوبنا

لا محالة فلا بد من الجواب اما ببيان الرجحان فيما رويناه او ببيان
التخلص على وفق قاعدة الاصول اللهم الا ان يقال يكفينا دليلنا
العقلي عند تحقق حكم التعارض بين الاحاديث لكن فيه ما فيه و
قال صاحب العنانة وقد اجاب بعضهم بان قوله عليه السلام والشفعة
فيما لم يقسم من باب تخصيص الشيء بالذكر وهو لا يدل على نفي ما عداه و
بان قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشترك الالزام و
لانه عليه السلام علق عدم الشفعة بالامرين وحينئذ يقتضي انه اذا
وقعت الحدود ولم يصرف الطرق بان كان الطريق واحدا يجب الشفعة
انتهى اقول في كل من هذين الجوابين نظر اما في الاول فهو لم يذكر
في الكافي وعامة الشروح فلا يتم مدار استدلال الشافعي بقوله عليه
الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم على مجرد تخصيص كون الشفعة
فيما لم يقسم بالذكر حتى يتم الجواب عنه بان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل
على نفي ما عداه بل مدار استدلاله بذلك على ان الاصل في الشفعة للجنس
لعدم المعارض فيقتضي القصر الشفعة على ما لم يقسم كما في قوله عليه الصلوة
والسلام الائمة من قريش وقد صرح به في اثناء تقرير وجه استدلاله
بذلك ولا ريب ان اداة القصر تدل على نفي ما عدا المذكور فلا وجه
في الجواب عنه ما ذكره تاج الشريعة وهو ان الالف واللام كما يدخلان
في الاسم للاستغراق يدخلان فيه للمبالغة كما يقال العالم في البلد فلان
وان كان فيه علماء واذا كان كذلك يكون المراد بما في ذلك الحديث

اقوى الاسباب ونحن نقول ان حق الشفعة فيما لم يقسم اقوى وهذا
قدمناه على غيره انتهى واما في الثاني فلان حصول الالزام للشافعي
بقوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب
الذي هو ممنوع فان الشافعي وان قال بمفهوم المخالفة الا ان له شرطا
عنده منها ان لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم على ما عرف في الاصول فله ان يقول فيما نحن فيه ان وقوع صرف
الطرق خرج مخرج العادة لكون صرف الطرق عند القسمة غالب الوقوع
فلا يدل على انه اذا كان الطريق واحدا يجب الشفعة ولئن سلم حصول
الالزام له بذلك فلا ينبغي ان يقال انه مشترك الالزام لان فيه
اعني افا بكونه ملزما ايانا ايضا ولو كنا ملزمين بذلك في هذه المسئلة
في الفائدة لنا في كون المثل فيه ايضا ملزما به وتلك الفائدة انما تثبت
اليها في العلوم العقلية عند الضرورة وعن هذا لم يقع التعبير بانه
مشترك الالزام في غير كلام صاحب الغاية فالاولى في الجواب عن الحجة
هذا الحديث وهو قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة
ما اشار اليه في الكافي وذكر في كثير من الشروح وانه يمكن ان يكون ذلك
من نفس الحديث بل يجوز ان يكون من كلام الراوي فلا يكون حجة للخصم
في عدم استحقاق الشفعة للجار مع ما صح من الاحاديث الدالة على
ثبوت الشفعة للجار ولئن سلم كونه من نفس الحديث فالمراد نفس
الشفعة الثابتة بسبب الشركة عملا بما روينا اي جمعا بين ذلك الحديث

سرابط

قص

اقوى

وبين ما رويناه ومعناه فلا شفعة بسبب القسمة الحاصلة بوقوع
الحدود وصرف الطرق وانما قال هذا لان القسمة لما كان فيها معنى
المبادلة كانت موضعا ان يتوهم استحقاق الشفعة بها كالبيع فبين
النبي صلى الله عليه وسلم عدم ثبوت الشفعة بها ازالة لذلك الوهم
واورد علينا من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في رواية انما
الشفعة فيما لم يقسم وانما للاثبات المذكور ونفي ما عداه واجيب عنه
بعبارات مختلفة قال في الكافي والكفاية وانما قد يقتضي تأكيد
المذكور لا نفي غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر انتهى وقال في
وكلمة انما قد يجيء للاثبات بطريق الكمال كما لا يقال انما العالم
في البلد زيد اي الكامل فيه والمشهور به زيد ويراد به نفي العلم
عن غيره وههنا كذلك فان الشريك الذي لم يقاسم هو
الشريك في البقعة وهو كامل في سبب استحقاق الشفعة حتى
لا يزاحمه غيره فكان محمولا على اثبات المذكور بطريق الكمال
دون غيره انتهى وقال في البدايع اما الحديث فليس فيه
نفي الشفعة عن المقسوم لان كلمة انما لا تقتضي نفي غير المذكور
قال الله تعالى انما انا بشر مثلكم وهذا لا ينفي ان يكون غيره صلى الله
عليه وسلم بشرا مثلهم اقول فيما ذكر في البدايع خلل بين اذ
قد تقرر في علم الادب انه يؤخر المقصور عليه في انما ولا يجوز
تقديمه على غيره فالمقصور في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم هو

انا والمقصور عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالمذكور في
قولهم انما للاثبات المذكور ونفي غير المذكور هو المقصور عليه اذ
باثبات ذلك ونفي غيره يحصل معنى القصر عليه كما لا يخفى
فقوله وهذا لا ينفي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشرا مثلهم
لا يدل على ان لا يقتضي كلمة انما نفي غير المذكور الذي هو المقصور
عليه لان غير المقصور عليه في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم انما
هو غير البشرية لا غيره عليه السلام والحاصل ان كلمة انما في الآية
المذكورة لقصر المسند اليه على المسند دون العكس لا محالة و
المراد هو العكس فليس بصحيح قطعا قوله واما الترتيب
فلقوله عم الشريك احق والخليط والخليط احق والشفيع
فالشريك في نفس المبيع والخليط في حقوق المبيع والشفيع
هو الجار قال صاحب عامة البيان فسر صاحب الهداية الشريك
بمن كان شريكا في نفس المبيع وهما في اللغة سواء انتهى واقتفى
اثره الشارح العيني اقول ان كان مرادهما هو اخذه المص
بتفسيري المزبور كما هو المتبادر من ظاهر لفظهما فالجواب بين فانه
لما وقع في الحديث الشريك احق والخليط علم ان المراد بالشريك
هناك غير الخليط اذ لا معنى لكون الشيء احق من نفسه فلا بد ان
يحمل احدهما على نوع مما اطلق عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه
ثم لما كانت مرتبة الشريك في نفس المبيع على الشريك في حقوق

المبيع اظهر واجلى فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني
ولم يعكس فلا غبار عليه قوله قال وليس للشريك في الطريق
والشرب والجار شفعة مع الخليط في الرقبة اقول لا يرى
لقوله هذا فائدة سوى الايضاح والتاكيد بعد ان قال قبله
الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع
كالشرب والطريق ثم للجار فان ذلك كما افاد ثبوت حق
الشفعة لكل واحد من هولاء افاد الترتيب ايضا كما صرح به
صاحب الهداية كيف لا وكلمة ثم صريحة في افادة التاخر وليس
للمتاخر في الاستحقاق حق عند وجود المتقدم فيه بلا ريب
قوله فان سلم فالشفعة للشريك في الطريق فان سلم اخذها
الجار لما بينا من الترتيب اقول تعليل هذه المسئلة بقوله لما بينا
من الترتيب غير تام لان ما بينه من الترتيب لا يقتضي ان يستحق
المتاخر عند وجود المتقدم وتسليمه لجواز ان يكون المتاخر
محجوبا بالمتقدم كما في الميراث على ما قال به ابو يوسف في غير ظاهر
الرواية اذ هو لا يستحق المتاخر شيئا عند وجود المقدم سلم
او استوفى مع بقاء الترتيب على حاله باتفاق الروايات وانما
يكون التعليل المذكور تاما لو كانت المسئلة هكذا فان لم يوجد
هذا ايضا اخذها الجار لان الترتيب يقتضي هذا المعنى لا محالة
فالمناسب ان يترك التعليل المذكور ههنا ويكتفي بما سياتي

من قوله وجه الظاهر ان السبب تقرب في حق الكل الى اخره قوله
والشريك في المبيع قد يكون في بعض منها كما في منزل معين من الدار قال
قاضي العلامة اخذا من انها مثل ان يكون في دار كبيرة بيوت وفي
بيت منها شركة فالشفعة للشريك دون الجار انتهى اقول في هذا التمثيل
قصور لان المنزل عند الفقهاء دون الدار فوق البيت واقله بيتان
او ثلثة نص عليه في المغرب وعلم ذلك فيما مر في باب الحقوق وكتاب
البيوع فتمثيل الشركة في المنزل بشركة في بيت يخالف اصطلاح هذا
الفن ولا ضرورة تدعو اليه في كلام المص فلا وجه لارتكابه قوله البقعة
واحدة يعني بقعة الدار المبيعة واحدة فاذا صار الشفيع احق ببعضها
كمنزل معين منها او جدار معين منها صار احق بجميعها قال صاحب العناية
في شرحه قوله والبقعة واحدة اراد الموضع الذي هو المشترك بين البائع
والشفيع وذلك في حكم شيء واحد فاذا صار احق بالبعض كان احق
بالجميع انتهى اقول فيه خلل لان الموضع الذي هو مشترك بين البائع
والشفيع في مسئلتنا هو منزل معين من الدار او جدار معين منها
ووحدة ذلك لا تؤثر في استحقاق الشفيع جميع الدار وانما المؤثر
فيه وحدة مجموع الدار وهي لا تلزم من تفسير الشارح المذكور وايضا
قوله فاذا صار احق بالبعض كان احق بالجميع انما يطابق وحدة
مجموع الدار المبيعة لا وحدة الموضع الذي هو مشترك بين البائع
والشفيع فكان بين اول كلامه واخره تنافر لا يخفى قوله قال

والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده اقول يكون معناه بعد
محل كلام من حيث العربية فان مجئ الباء بمعنى بعد لم يذكر في
مشاهير كتب العربية فالاظهر ان يكون الباء في قوله تجب
بعقد البيع بمعنى مع المصاحبة والمقارنة فانه كثير شايع في عامة
معتبرات كتب الادب والمعنى المقصود ههنا يحصل به ايضا بلا
كلفة كما لا يخفى على الفطن المتامل فلا مقتضى للعدول عنه قوله
الا انه هو السبب لحق سببها الاتصال على ما بيناه يعني في قوله
ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال كما ذكر في
العناية وكثير من الشروح وفي قوله لان الاتصال على هذه الصفة
انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجوار كما ذكر في الكفاية قال صاحب
العناية وهذا قول عامة المشايخ لانها تجب لدفع ضرر الدخيل
عن الدخيل لشيوع المعاملة والمعاشرة والضرر انما يتحقق باتصال
ملك البايع بملك الشفيع ولهذا قلنا بثبوتها للشريك في
حقوق المبيع وللجار لتحقق ذلك انتهى اقول في قولهم والضرر
انما يتحقق باتصال ملك البايع بملك الشفيع مناقشة لانهم
ان ارادوا بذلك ان الضرر انما يتحقق بمجرد اتصال ملك
البايع بملك الشفيع يلزمهم ان يتحقق الضرر للشفيع قبل ان
يبيع البايع ملكه لتحقق اتصال ملكه بملك الشفيع قبل البيع فيلزم
ان تجب الشفعة قبله ايضا لدفع ذلك الضرر وليس كذلك قطعا

وان ارادوا به ان الضرر انما يتحقق بمدخلية اتصال ملك البايع بملك
الشفيع فهذا لا ينافي مدخلية البيع ايضا فلا يلزم ان يكون سببها
هو الاتصال كما ادعوا فليتامل ثم قال صاحب العناية ورد بانه
لو كان الاتصال هو السبب لجاز تسليمها قبل البيع لوجوده بل السبب
الا يرى ان الابراء عن سائر الحقوق بعد وجود سبب الوجوب صحيح
واجيب بان البيع شرط الوجود للمشروط قبله ورد بانه لا اعتبار
لوجود الشرط بعد تحقق السبب في صحة التسليم كاداء الزكوة قبل
الحول واسقاط الدين المؤجل قبل حلول الاجل والجواب ان ذلك
شرط الوجوب ولا كلام فيه وانما هو في شرط الجواز وامتناع المشروط
قبل تحقق الشرط غير خاف على احد انتهى كلامه اقول لقائل ان يقول
امتناع تحقق المشروط قبل تحقق الشرط ضروري سواء كان المشروط
هو الجواز او الوجوب فاذا كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا
عن اتصال السبب بالمحل كما قالوا لزم ان يكون عدم تحقق شرط
الوجوب ايضا مانعا عن ذلك فلزم ان لا يكون الواجب مثلا يا
باداء الزكوة قبل الحول لعدم تحقق شرط الوجوب قبله وكذا
الحال في اسقاط الدين المؤجل قبل حلول الاجل مع الصرح
به في موضع خلاف ذلك ثم اقول يمكن ان يجاب بان المراد بالو جوب
في قولهما ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب الاداء دون نفس الوجوب
فان وجوب الزكوة يتحقق بملك النصاب النامي وحولان الحول

انما هو شرط وجوب اداءها كما صرح به في كتاب الزكوة وكذا حلول الاجل
في الديون المؤجلة انما هو شرط وجوب اداءها لا شرط نفس وجوبها
فاللازم ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل الحول وقبل حلول الاجل
ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب نفس الوجوب متأديا باداء الزكوة
قبل الحول وباداء الدين قبل حلول الاجل والمصرح به في موضعه انما هو
تأدي الواجب بنفس الوجوب لا غير وله والوجه فيه ان الشفعة
انما تجب اذا رغب البايع عن ملك الدار والسيع يعني فيها اي يعرف
رغبة البايع عن ملك الدار وفسر صاحب العناية ضمير فيه في قوله
والوجه فيه بهذا التاويل حيث قال والوجه فيه اي في هذا التاويل
وتبعه الشارح العيني اقول لا يذهب على ذي فطرة سليمة انه لا
مدخل للتاويل الذي ذكره المص بقوله معناه بعد لانه هو السبب
في جريان هذا الوجه اذ هو جار بعينه على تقدير ان يكون معنى كلام
القدوري ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة
الى بناء هذا الوجه على ذلك التاويل بارجاع ضمير فيه اليه بل الى
وجه له عند التحقيق لان المص علل تاويله المذكور بقوله لان تسببها
الاتصال على ما بيناه فما معنى قوله والوجه فيه تعليلا له بعد ذلك
فالحق ان قوله والوجه الى اخره متصل باول الكلام وهو قوله
والشفعة تجب بعقد البيع وفي عادة انه اذا كان في عبارة المسئلة
عقد يخلها ثم يذكر دليل المسئلة وههنا ايضا فعل كذلك وله

ولهذا يكتفي بثبوت البيع في حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر
البايع بالبيع وان كان المشتري يكذبه اقول فيه تامل اذ قد تقرر
فيما مر ان علة ثبوت حق الشفعة عندنا انما هي دفع ضرر الدخيل
عن الاصيل بسوء المعاملة والمعاشرة والظاهر ان ذلك الضرر
انما يتحقق عند ثبوت البيع في حق المشتري لانه هو الدخيل لا عند
ثبوته في حق البايع مع تكذيبه المشتري لان البايع اصيل كالشفيع
فمن اين يتحقق ضرر الدخيل عند عدم ثبوت البيع في حق المشتري
حتى يثبت حق الشفعة لدفع ذلك الضرر تفكر قال في العناية
ونوقض في العناية بما اذا باع بشرط الخيار او وهب وسلم فان الرغبة
عنه قد عرفت وليس للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك تردد ا
لبقاء الخيار للبايع بخلاف الاقرار فانه يخبر به عن انقطاع ملكه
عنه بالكلية فعومل به كما زعمه والهبة لا تدل على لان غرض الواهب
المكافاة ولهذا كان له الرجوع فلا ينقطع عنه حقه بالكلية اسهل في
الجواب عن النقض بصورة الهبة بحث لانه ان كان مدار ذلك
على مجرد كون غرض الواهب المكافاة لا يستقيم اصلا فان كون
غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البايع
ايضا المكافاة بالثمن مع انه لا ينافي رغبته عن المبيع بل يدل عليها
كما ذكروا وان كان مداره على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع
حقه عن الموهوب بالكلية لا يندفع النقض بالهبة التي لا يصح الرجوع

اخصاص العامة النقض البيع بشرط الخيار
مع جوابه في النهاية واخذ النقض بالهبة
مع جوابه من شرح تاج الشريعة سهو

فيها كما اذا وهب لقريبه المحرم او لزوجته او اخذ العوض عنها بغير شرط
في العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه المانع فان في هذه الصور لا يتوجه
رجوع الواهب وينقطع حقه عن الموهوب بالكلية كانقطاع حق
البائع عن المبيع مع انه لا شفعة فيها فبقي النقض بها قوله ولا يحتاج
الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شيء
وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري
طلبه واما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى هذا التعليل ينبغي
ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيما اذا لم ينكر الخصم طلبه مع
ان الظاهر في كلماتهم بطلانها بترك ذلك مطلقا فان قلت
وقت الاشهاد مقدم على وقت الخصومة ففي وقت الاشهاد انكار
الخصم طلبه وعدم انكاره اياه غير معلوم فاذا ترك الاشهاد
في ذلك الوقت لم يعلم رغبته فيه بل يحتمل اعراضه عنه فلهذا يبطل
الشفعة بترك الاشهاد مطلقا قلت هذا مصير الى التعليل الاول
ولا كلام فيه وانما الكلام في ان التعليل الثاني هل يصلح ان يكون دليلا
مستقلا ههنا كما يقتضيه قول المص ولانه يحتاج الى آخره قوله وتملك
بالاخذ اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم اقول في عبارة الكتاب قصور
من وجهين احدهما ان قوله او حكم بها حاكم عطف على سلمها المشتري
وقد وقع المعطوف عليه في حيز الاخذ فكان الاخذ معتبرا في التسليم
فلزم ان يكون معتبرا في حكم الحاكم ايضا على مقتضى العطف اذ قد تقرر

في علم الادب ان المعطوف في حكم المعطوف عليه في كل امر يجب للمعطوف
عليه بالنظر الى ما قبله مع ان الملك ست للشفيع بحكم الحاكم قبل
اخذه الدار على ما نصوا عليه حيث قال في الكافي بعد قوله او حكم بها
حاكم فانه يثبت الملك بحكمه وان لم يأخذ الدار وقال في شرح الكنز
للزيلعي اي تملك الدار المشفوعة باحد امرين اما بالاخذ اذا سلمها
المشتري برضاه او بحكم الحاكم من غير اخذ وقال صدر الشريعة في
شرحه وان صاحب الوقاية وتملك بالاخذ بالتراضي او بقضاء القاضي
قوله بقضاء القاضي عطف على الاخذ لا على التراضي لان القاضي اذا
حكم بثبوت الملك للشفيع قبل اخذه اسهى وكان صاحب العناية
غافلا عن ذلك حيث قال وسواء التملك انما يكون بالاخذ اما
بتسليم المشتري او بقضاء القاضي فانه صريح في اعتبار الاخذ في قضاء
القاضي ايضا وثانيهما ان تسليم الدار المشفوعة ليس بوظيفة المشتري
دايما فان المص صرح فيما مر آنفا بانه يكتفي بثبوت البيع في حق
البائع حتى ياخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشتري
يكذبه ففي هذه الصورة انما يسلمها البائع دون المشتري فكان
الاحق بالمقام ان يقال اذا سلمها الخصم بدل قوله اذا سلمها المشتري
وتسليم البائع كما قال المص فيما بعد قبل حكم الحاكم وتسليم المخا
تبصرة باب طلب الشفعة وكيفيته لما لم يثبت الشفعة بدون
الطلب شرع في بيانه وكيفيته وتقسيمه كذا في عامة الشروح

هذا بيان من الشراح لوجه ذكر الشطر الاول من شطري عنوان
الباب وهو طلب الشفعة ولم يتعرض احد منهم لوجه ذكر الشطر الثاني
منها وهو قوله والخصومة فيها ولعل وجهه انه لما كان للخصومة في
الشفعة شان مخصوص وتفاصيل زائدة على سائر الخصومات
كما ستظهر شرع في بيانها ايضا اصالة قوله اعلم ان الطلب
على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم في طلب طلب شفعته
لما ذكر قال الشراح وقوله لما ذكرنا اشارة الى قوله قبل الباب لانه
حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد والطلب ليعلم
بذلك رغبته فيه وزاعراضه عنه اقول فلقائل ان يقول ما ذكره
هناك كما يدل على الرفع وطلب المواثبة يدل ايضا على الرفع الاشهاد
فيه حيث قال فلا بد من الاشهاد والطلب وسيأتي التصريح منه
بان الاشهاد فيه ليس بلازم انما هو لنفي التجاحد والجواب
ان المراد بالاشهاد المذكور هناك هو الذي في طلب التقرير
دون طلب المواثبة يرشد اليه تقديم الاشهاد على الطلب
في قوله فلا بد من الاشهاد والطلب اذ لو كان المراد بالاشهاد
هنا هو الاشهاد على طلب المواثبة لكان ذكر الطلب بعده لغوا اذ
لا يتصور الاشهاد على طلب المواثبة بدون تحقق نفس ذلك الطلب
ويدل عليه قوله قبيل ذلك وتستقر الاشهاد اذ الشفعة لا تستقر
الا بعد طلب التقرير والاشهاد على مقتضى ما سيأتي في الكتاب

لا يقال يجوز ان يكون المراد بالطلب المذكور هناك بعد الاشهاد هو طلب التقرير فلا يلزم ان يكون ذكر الطلب بعده لغوا لانا نقول قد صرح المص قبل ذلك بطلب المواثبة حيث قال بعد قوله وتستقر بالاشهاد والطلب لا بد من طلب المواثبة فعلى هذا مجموع ذلك بقوله لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد والطلب فلا يلزم ما كان مراده بالاشهاد والطلب ما ذكره فيما قبل هذا

فلا تنافي بين كلامي المص قوله ولقوله عليه الصلوة والسلام
الشفعة لمن واثبها اقول في وجه الاستدلال بهذا الحديث نوع
اشكال لانه ان كان مداره على نفي الشفعة عمن لم يواثبها بطريق
مفهوم المخالفة فنحن لا نقول بمفهوم المخالفة فكيف يكون حجة
لنا وان كان مداره على ان لام الجنس في الشفعة للحصر والاختصاص
في لمن واثبها تدل على اختصاص الشفعة بمن واثبها كما قالوا
في الحمد لله لام الجنس والاختصاص حتى لنا على اختصاص الحمد به
تعالى فيرد علينا النص بقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة لشريك
لم يقاسم كما ذكر في صدر هذا الكتاب اذ يدل على ان يدل ذلك
ايضا على نفي الشفعة عن ليس بشريك لم يقاسم مع ان الشفعة
ثابتة عندنا لغير الشريك ايضا كالجار الملاصق فتامل قوله
والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة طلب
المواثبة والاشهاد فيه ليس بلازم انما هو لنفي التجاحد قال صاحب
النهاية وذلك لان طلب المواثبة ليس لاثبات الحق وانما شرط هذا
الطلب ليعلم انه غير معرض عن الشفعة وغير راض بجوار هذا
الدخيل والاشهاد ليس بشرط فيه واقتفى اثره صاحب العناية وغيره
تحقيقا حيث قال وتحقيقه ان طلب المواثبة ليس لاثبات الحق
وانما شرط ليعلم انه غير معرض عن الشفعة والاشهاد في ذلك

ليس بشرط انتهى اقول لقائل ان يقول طلب التقرير والاشهاد ايضا
ليس لاثبات الحق بل ليعلم انه غير معرض عن الشفعة وانما الذي
لاثبات الحق طلب الخصومة مع الاشهاد في طلب التقرير لا نزاع
على ما يقتضيه كلام المص في بيان طلب التقرير والاشهاد فيما بعد فكان
ذلك الوجه الذي عده صاحب العناية تحقيقا منقوضا بلزوم الاشهاد
في طلب التقرير كما ترى فان قلت لزوم الاشهاد في طلب التقرير
لانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد كما ذكره
المص فيما قبل الباب وسياتي ذكره مرة اخرى في بيان طلب التقرير و
الاشهاد في هذا الباب قلت ذلك انما يكون وجها للزوم الاشهاد
في طلب التقرير وهو لا يدفع انتقاض الوجه الذي ذكره الشارحان
المزبوران لعدم لزوم الاشهاد في طلب المواثبة بلزومه في طلب
التقرير كما بيناه وكلامنا في هذا الوجه على ان في هذا الوجه ايضا
كلام لانه ان اراد انه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي وان اعترف
به الخصم فهو ممنوع وان اراد انه يحتاج الى اثباته عند التجاحد فكذا
الحال في طلب المواثبة ايضا ثم اقول يمكن ان يمنع لزوم الاشهاد
في طلب التقرير ايضا بناء على ما ذكره الامام قاضي خان في فتاواه حيث
قال وانما استثنى الثاني طلب الاشهاد لان الشهادة شرط بل ليمكنه
اثبات الطلب عند جحود الخصم انتهى فانه يدل على ان الاشهاد في طلب

التقرير

التقرير ايضا ليس بلازم بل انما هو لنفي التجاحد كما في طلب المواثبة
وبناء على ما ذكره صاحب البدائع حيث قال واما الاشهاد على هذا
الطلب فليس بشرط وانما هو لتوثقه على تقدير الانكار كما في الطلب الثاني
انتهى فكان الوجه الذي ذكره الشارحان المزبوران سالما من الانتقاض
كما لا يخفى وقال يجب عليه ان يشهد اذا اخبره واحد حرا كان
او عبدا صبيا او امراة اذا كان المخبر حقا اقول في التقييد بقوله اذا
كان المخبر حقا ضرب اشكال لان الكلام فيما اذا بلغ الشفيع
بيع الدار بالاخبار وفي ذلك انما يحصل له العلم بكون المخبر
حقا بسبب الوثوق باخباره مخبره والظاهر ان مدار الوثوق
باخبار مخبره فيما اذا كان بطريق العلم منحصر في الاخبار هو
حال المخبر كعدالته وتعدده مما يورث الوثوق باخباره ولهذا
اعتبره ابو حنيفة رحمه الله واذا لم يكن شيء من العدد والعدالة شرطا
عندهما فيما نحن فيه وفي نظائره كما صرحوا به بل كان خبر الواحد مطلقا
كافيا بكون المخبر حقا ولا طريق للعلم بكونه حقا في صورة هذه
المسئلة غير اخبار الواحد فان افاد مثل ذلك الاخبار العلم تعين
كونه حقا وان لم يفده فلا مجال للعلم بكونه حقا وعلى كل حال لم
يرى للتعليق بكونه حقا وجه ظاهر فتفكر ثم اعلم انه مما يجب
التنبيه له ان المراد بالاشهاد ههنا هو نفس طلب المواثبة لا
الاشهاد وعلى ذلك الطلب والا يلزم ان يكون قوله ههنا يجب

عليه ان يشهد مناقضا لقوله فيما مر والاشهاد فيه ليس بلازم حينئذ
هذا لا يناقض قوله يجب عليه ان يشهد لان المراد من الاول الاشهاد
على الطلب ومن الثاني طلب المواثبة وانه واجب على تقدير ان يطلب
الشفعة انتهى وسيأتي نظير هذا في الكتاب في اول باب ما يبطل به
الشفعة فانه لما قال هناك واذا ترك الشفيع الاشهاد حين
علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفعته حمل عامة الشراح
المذكور هناك على نفس طلب المواثبة لئلا يخالف ما ذكره المص
من قبل وذكر في الذخيرة وغيرها ايضا ان الاشهاد في طلب المواثبة
ليس بلازم وانما هو لنفي الجحاد فهو وصورة هذا الطلب
ان يقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد
كنت طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك اقول
في هذا التصوير نوع تقصير لانه انما يتمشى فيما اذا كان الاشهاد
عند الدار فان الاشارة بهذا الدار انما يتصور في هذه الصورة
والمذكور فيما قبل مجموع الاقسام الثلثة للاشهاد اعني الاشهاد
على البائع وعلى المشتري او عند العقار المبهم الا ان يكون المراد
مجرد التمثيل دون احاطة الاقسام لكنه لا يدفع التقصير فالاولى
فالاولى الجامع للاقسام ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال و
صورة هذا الطلب ان يحضر الشفيع عند الدار ويقول ان
فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها بالجوار لدار حدودها كذا

من يا ذكره في ادب القاضي والاسرار ومعلوم انه لا يوكل عادة الا من هو الد واشد
في الخصومات ليغلب على الخصم فلو قلنا بلزوم التوكيل بالخصومة بلا
رضى الخصم لتضرر بما يتضرر الخصم به فيتوقف على رضاه فصار كالعبد المشترك اذا
كاتبه احدهما اي احد الشريكين يتخير الآخر اي يتخير الآخر الشريك بين امضاء الكتابة وفسخها
فكان تصرف احدهما متوقفا على رضى الآخر وان كان تصرفا في خالص حقه لكن لما كان
ضرر شريكه قال صاحب العناية في شرح الدليل المذكور من قبل الى ح ومعنى هذا الكلام
ان الخصوم والجواب مستحق عليه بدليل ان القاضي يقطعه من اشغاله ويحضر ليجيب
خصمه والناس يتفاوتون في هذا الجواب فربما يكون اشد دفعا للمدعي
من انكاره والظاهر ان الموكل انما يطلب من الوكيل ذلك الاشد فان الناس انما يتحدون
بهذا الكلام التوكيل ان يشتغل الوكيل بالحيل والاباطيل بدل المدفوع حق الخصم عن الموكل
وفيه ضرر بالخصم واكثر ما في الباب ان يكون توكيله بما هو خالص حقه ولكن لما كان
يتصل به ضرر بالغير من الوجه الذي قلنا لا يملك بدون رضاه انتهى كلامه وعلى
هذا المنوال سوق الدليل المذكور في الكافي ومعراج الدراية ايضا اقول فيه نظر
لان اصل هذه المسئلة عام لصورة التوكيل من جانب المدعي ولصورة التوكيل
من المدعى عليه كما افصح عنه الشراح قاطبة في صدر هذه المسئلة وصرح به في خاتمة
كتب الفتاوى ايضا وفي تقرير الدليل المزبور على الوجه الذي ذكره سؤالا الشراح
تخصيص ذلك بصورة التوكيل من جانب المدعى عليه كما ترى فكان تقصيرا
منهم لتحمله التقرير بوجه يعم الصورتين معا كما ذكرناه في شرحنا وقال صاحب
العناية في شرح هذا المقام ولابي حنيفة انا نم انه تصرف في خالص حقه

فان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره في مجلس القاضي المسخرة للمنبر لا يكون
خالصا له سلنا خلوصه لكن تصرف الانسان في خالص حقه نافذ اذا لم يتضرر بغيره
وههنا ليس كذلك لان الناس يتفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه تضرر به فيتوقف
على رضاه اسلى اقول فيه ايضا نظر لانه جعل ما ذكر في الكتاب من قبيل الانواع والايمان اعلى
منع لما قالاه والاخر تسليم له فيروح على الدليل الاول ايضا ويرد عليه تيسير الغاية
وغيره من كون الدليل مخصوصا باحدى صورتي المسئلة الاخرى المدعاة تامل المحقق
قالوا جاز ان يجعل المجموع دليلا واحدا ويقرر بوجه يعم الصورتين معا كما فعله
في شرحنا لكن الانصاف ان ما شير المقدمة القائلة ان الجواب مستحق على الخصم اذا هو
في صورة التوكيل من جانب المدعى عليه كما لا يخفى على الفطن ايضا مما يخالف المريض
والمسافر متصل بقوله الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا والمراد بيان وجه المخالفة
المستثنى للمستثنى منه وذلك لان الجواب غير مستحق اي غير واجب عليهما اي المريض
والمسافر هناك اي فيما اذا كان الموكل مريضا او مسافرا لعجز المريض بالمرض وعجز
المسافر بالغيبة فلو لم يسقط عنهما الجواب لزم الحرج وهو منتف لقوله قال
الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اقول ههنا شيء وهو ان ما ذكره المص
من الفرق انما يتفرع صورة ان كان التوكيل من جانب المدعى عليه واما
في صورة ان كان من جانب المدعي فلا لان الجواب غير مستحق [illegible]
مقيما او مريضا او مسافرا فان الجواب انما يجب على من يجبر عليه هذا والمسئلة معانة للصورتين
معا كما لا يخفى فكان ينبغي ان يزاد عليه ان يقال ان توقع الضرر اللازم بالمرض والسفر
من الموت وآفات النفس اخير اشد من الضرر اللازم بتفاوت الناس في الخصومة فيتحمل الاول دون

الاعلى

الاعلى وفي قنية الفتاوى حاشية واجمعوا على ان الموكل لو كان غائبا او في مدة السفر او كان
مريضا [illegible] ان يمشي على قدميه لا باب القاضي كان له ان يوكل من شاء كان او مدعيا وان
كان المستطيع ان يمشي على قدميه ولكنه يستطيع ان يمشي على ظهر دابة او ظهر انسان فان
ازداد مرضه بذلك صح التوكيل وان كان لا يزداد اختلفوا فيه قال بعضهم هو على اطلاقه
ايضا وقال بعضهم ان يوكل وهو الصحيح اسلى ثم كما يلزم التوكيل عنده اي عند الحاكم
من المسافر يلزم له اي اذا وجد السفر لتحقق الضرورة اقول لم يلزم بلحقه الحرج بالانقطاع
عن عمله في فتاوى قاضي خان وكما يجوز للمسافر او في مدة السفر ان يوكل بغير رضى
الخصم يجوز ان اراد ان يخرج الى السفر لكن لا يصدق انه يريد السفر ولكن القاضي
ينظر الى زيه وعدة سفره او يسئل عن بريد ان يخرج معه فيسئل عن رفقائه كما في
شرح الاجارة انسلى ولو كانت المرأة محجوزة اختلفت عبارات المشايخ في تفسير
المحجوزة فقال بعضهم هي التي لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس القاضي وقال
الامام السرخسي هي التي لا يراها غير المحارم واما التي جلست على المنصة فرآها
الاجانب لا تكون محجوزة فاختار المص التفسير الاول حيث قال لم تجر عادتها
بالخروج وحضور مجلس الحاكم فان هذا صفة كاشفة لمحجوزة جارية
مجرى التفسير لها قال الرازي اراد به الامام ابا بكر الجصاص احمد بن علي الرازي
صاحب التصانيف الكثيرة في الاصول والفروع واحكام القرآن
واليه انتهت رياسة اصحاب ابي ح ببغداد وبعد الشيخ ابي الحسن الكرخي
وكانت ولادته سنة خمس وثلثمائة ووفاته سنة سبعين وثلثمائة يلزم التوكيل ان يلزم
منها بلا رضى الخصم وبدون عذر المرض والسفر لانها لو حضرت لا يمكنها ان تتعلق بحقها

حياتها فيلزم توكيلها دفعا للحرج فلو وكلت بالخصومة فوجب عليها اليمين وهي لا تعرف
بالخروج ومخالطة الرجال في الحوائج يبعث الحاكم اليها ثلثة من العدول يحلفها احدهم
ويشهد الاخران على حلفها وكذا في المريضة اذا وجب عليها اليمين لان الاستيابة لا تجري
في الايمان هكذا ذكر صدر الشهيد في ادب القاضي وذكر في الكافي يبعث الى المخدرة
والمريضة او الى المريض خليفة فيفصل الخصومة هنالك يجوز لا في مجلس الخليفة
كجلسه كذا في معراج الدراية وغيره قال رضي الله عنه اي قال المص رحمه الله
اي ما قاله الراضي شيخ السنة المتاخرون وفي فتاوى قاضي خان ويجوز
للمراة المخدرة ان توكل وهي التي لم تخالط الرجال بكرا كانت او ثيبا كذا ذكره
ابو بكر الرازي وقال الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ظاهر المذهب من اي
ح انه على الاختلاف ايضا وعامة المشايخ اخذوا بما ذكره ابو بكر الرازي
وعليه الفتوى انتهى قال اي القدوري في مختصره ومن شرط الوكالة ان يكون
الموكل ممن يملك التصرف بنى هذا على قول ابي يوسف ومحمد فاما على قول ابي حنيفة
فالشرط ان يكون التوكيل حاصلا بما يملكه الوكيل واما كون الموكل مالكا للتصرف
فليس بشرط حتى يجوز عنده توكيل المسلم الذمي بشراء الخمر والخنزير وتوكيل
المحرم الحلال ببيع الصيد وقيل المراد به ان يكون مالكا للتصرف نظرا الى
اصل التصرف وان امتنع لعارض وبيع الخمر يجوز للمسلم في الاصل وانما
امتنع بعارض النهي كذا في الكافي والكفاية والتبيين قال صاحب
النهاية في تفسير قوله ممن يملك التصرف اي ممن يملك ذلك التصرف الذي وكل
الوكيل به وقال قد ذكرنا في اوايل كتاب الوكالة من رواية الزعفراني ان هذا القيد

وقع

وقع على قول ابي يوسف ومحمد واما على قول ابي حنيفة فمن شرط الوكالة كون التوكيل
حاصلا بما يملكه الوكيل واما كون الموكل مالكا لذلك التصرف الذي وكل الوكيل به
فليس بشرط ثم قال فان قلت يشكل على ما ذكره في الكتاب ما ذكره في الذخيرة بقوله
واذا قال الرجل لغيره خذ عبدي هذا وبعه بعبد او بعه بعبدا وقال اشتر لي به عبدا صح التوكيل
بهذا وان لم يصح مباشرة الموكل في مثل هذا التصرف فان من قال لغيره
بعتك هذا العبد بعبد او قال اشتريت منك بهذا العبد عبدا لا يجوز قلت
انما جاز ذلك في التوكيل ولم يجز في مباشرة نفسه لوجود المعنى الفارق بينهما
وهو ان الجهالة انما تمنع عن الجواز لافضائها الى المنازعة واما اذا لم تؤد اليها
فلا تمنع كما في بيع قفيز من صبرة طعام او شاة من جهالة الوصف في التوكيل
لا تفضي الى المنازعة لان التوكيل ليست بامر لازم ولا كذلك المباشرة لانها لازمة
فتفضي الى المنازعة المانع من صحة المنازعة لا نفس الجهالة اسي كلامه اقول في
جوابه بحث لان الفارق المذكور فيه انما افاد لمنية صحة التوكيل في مسئلة الذخيرة وعدم
صحة المباشرة بنفسه في مثلها وهذا القدر لا يدفع السؤال المذكور بل يقويه لان حاصله
ان ما ذكر في الكتاب من شرط الوكالة غير متحقق في مسئلة الذخيرة مع تحقق
المشروط فيها والفارق المذكور يقرر هذا المعنى كما لا يخفى وقال صاحب العناية
قال صاحب النهاية ان هذا القيد وقع على قول ابي يوسف ومحمد واما على قول ابي حنيفة
فمن شرطها ان يكون الوكيل ممن يملك التصرف لان المسلم لا يملك التصرف في الخمر
ولو وكل به جاز عنده ومنشاء هذا التوهم ان جعل اللام في قوله يملك التصرف
للعهد اي يملك التصرف الذي وكل به واما اذا جعلت للجنس حتى يكون معناه

بملك جنس التصرف احترازا عن الصبي والمجنون فيكون على مذهب الكل وهو المراد بدليل قوله من
يملك التصرف حيث لم يقل ان يكون الموكل يملك التصرف فان الانسب لكلمة من جنس التصرف انتهى
واورد بعض الفضلاء على قوله فان الانسب لكلمة من جنس التصرف واجاب قال
لا يخفى عليك ان مدخول كلمة من هو قوله من يملك دون التصرف والجواب ان ارادة مالك
للتصرف المخصوص لا يتعدد حتى يستقيم ادخال من فمن يملك اي اقول ليس لا يجاز عنه فانا
لا نسلم ان المالك للتصرف المخصوص لا يتعدد الا يرى الى الحقوق المشتركة ما كانت او غيره
فان كل واحد من اصحابها يملك التصرف فيها تصرفا مخصوصا وان وصل مبلغهم في التعدد
الى الالف مثلا اذا كانت دار مشتركة بين كثيرين فلا شك ان كل واحد منهم يملك التصرف فيها
بسكنى او غيره ولئن سلمنا ذلك فلا نم عدم استقامة ادخال من حتى في من يملك فان ذلك
انما يتوهم لو كانت كلمة من ههنا للتبعيض واما اذا كانت للتبيين كما هو الظاهر في المقام
فيستقيم جدا كما لا يخفى ثم انما ذكره كله مبني على فهم ان يكون مراد صاحب العناية بكلمة
من في قوله فان الانسب لكلمة من جنس التصرف حرف الجر الداخل على الموصول
والظاهر ان مراده بها نفس الاسم الموصول بدليل قوله يملك التصرف في قوله حيث لم يقل
ان يكون الموكل يملك التصرف اذ لو كان مدار كلامه زيادة حرف الجر لقال حيث لم يقل ان
يكون الموكل من يملك التصرف بحذف حرف الجر فقط فوجه الانسبية ح ان الاسم المذكور
من مهمات المعارف على ما عرف في النحو ومن الفاظ العام على ما عرف في الاصول فيكون
المراد به جنس المالك لا الفرد المعين منه ولا شك ان الذي يملك جنس الملك هو جنس
التصرف دون التصرف المعهود ثم قال ذلك البعض ثم ان الانسبية ح فات
في قوله ويفصده كما لا يخفى اقول هذا ايضا ليس بسديد فان قوله ويفصده

فاخ زاده

وان

وان لم يكن مقرونا بكلمة من حراحة لكنه مقرون بها حكما فانه معطوف على ما هو في حيز
كلمة من وهو قوله يعقل العقد في قوله ممن يعقل العقد ولا شك ان المعطوف في حكم المعطوف عليه
بالنظر الى ما قبله على ما تقرر في علم الادب فقد حصلت الانسبية المذكورة هناك
ايضا ثم ان الامام الناصر في قول القدوري ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل ممن
يملك التصرف في جنس التصرف دون التصرف الذي وكل به ما سبق اليه صاحب عناية البيان
حيث قال قيل لا يستقيم هذا الشرط الا على مذهب ابي يوسف ومحمد لانه لو كان الشرط
الوكالة ان يكون الموكل مالكا للتصرف على مذهب ابي حنيفة لم يجز ان يوكل المسلم
الذمي بيع خمر او شرائها وهو جائز على مذهب ابي ح مع ان المسلم لا يملك التصرف
بنفسه ان لم يشترط على مذهبه بل الشرط عنده ان يكون الوكيل مالكا لذلك التصرف
الذي وكل به ثم قال قلت هذا الشرط الذي شرطه القدوري يستقيم على مذهب الكل وانما
تتم هذه الفائدة لاستقامة على مذهبهما لانه لا يدرك كنه كلام القدوري اذ مضمون
كلامه ان يوجد الشرط في الموكل والشرط في الوكيل فالاول ان يكون ممن يملك
التصرف ويلزمه الاحكام والثاني ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده ومعنى
قوله ان يكون ممن يملك التصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس التصرف باهلية
نفسه بان يكون عاقلا بالغا على وجه يلزمه حكم التصرف وهذا المعنى حاصل في توكيل
المسلم الذمي في الخمر والخنزير بيعا وشراء لان المسلم الموكل عاقل بالغ له ولاية شرعية
في جنس التصرف على وجه يلزمه حكم التصرف بولايته والشرط الآخر وهو ان يعقل ويقصده
حاصل في الوكيل ايضا وهو الذمي لانه يعقل معنى البيع والشراء ويقصده فصح الشرط
اذن على مذهب الكل والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

فائدة صحة عبارة الشارح

الى هنا كلامه ورد عليه الشارح ابن الهمام حيث قال قيل انما يستقيم الشرط الاول على قولهما
واما على قوله فلا لانه يجيز توكيل المسلم الذمي ببيع خمر وشرائها والمسلم لا يملكه واجاب
بعضهم بان المراد بملك التصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس التصرف باهلية نفسه بان
يكون عاقلا بالغا وهذا حاصل في توكيل المسلم الذمي ببيع خمر وشرائها ثم حمل الاعتراض على
ما هو اي لذلك وهو خطاء اذ يقتضي ان لا يصح توكيل الصبي الماذون اي بالبلوغ وليس
بصحيح اذا وكل الصبي الماذون يصح بعد ان يعقل معنى البيع اي كلامه اقول ما ذهب اليه
صاحب الغاية ههنا ليس بمناية ان يقال له هو خطاء بمجرد ما ذكره ابن الهمام فان
الذي لا يتمشى في توجيه المقام هو قوله المراد بملك التصرف ان يكون له ولاية شرعية في جنس
التصرف باهلية نفسه وهذا لا يقتضي ان يصح توكيل الصبي الماذون كما لا يخفى على
العارف بحكم الصبي الماذون على هذه هنا في فصله واما قوله بان يكون عاقلا بالغا فخطاء
من التوجيه ذكره لبيان ان المقصود بالشرط المذكور هو الاحتراز عن المجنون والصبي
المجور واما الصبي الماذون فكونه بمنزلة البالغ في عامة التصرفات معلوم في محله فهو في
حكم المستثنى وعن هذا ترى الفقهاء في كل عقد جعلوا العقل والبلوغ شرطا فيه ومقصودهم
الاحتراز عن الصبي والمجنون لم يستثنوا الصبي الماذون عنه صراحة ويلزمه الاحكام قبل
هذا احتراز عن الوكيل فان الوكيل بمن لا يثبت له حكم تصرفه وهو الملك لان الوكيل بالشراء
لا يملك المبيع والوكيل بالبيع لا يملك الثمن فلذلك لا يصح توكيل الوكيل غيره وقيل هو احتراز عن
والعبد المحجورين فانهما لو اشتريا شيئا لا يملكانه فلذلك لم يصح توكيلهما كذا في اكثر الشروح
وقال صاحب غاية البيان للقيل الكل هذا هو الاصح من الاول ولم يبين وجهه وقال صاحب
العناية قوله ويلزم الاحكام يحتمل احكام ذلك التصرف وجنس الاحكام فالاول احتراز

عن

عن الوكيل اذا وكل فانه يملك ذلك التصرف دون التوكيل به لانه لا يلزمه الاحكام وعلى هذا يكون في
الكلام شرطان وبالثاني احتراز عن الصبي والمجنون ويكون ملك التصرف ولزوم التصرف الاحكام شرطا
واحدا وهذا اصح لان الوكيل اذا اذن له بالتوكيل صح ولم يلزمه احكام ذلك التصرف فان قلت
اذا جعل الكل شرطا واحدا لزمك الوكيل فانه ممن يملك جنس التصرف ويلزمه جنس الاحكام ولا يجوز
توكيله قلت غلط لان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لا يستلزم مع وجود المانع وهو
فوات رابه اسهل كلامه لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل تعليل لاشتراط ما شرطت
الوكالة به يعني ان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل لكونه نائبا عنه فيكون التوكيل تمليك
التصرف وتمليك التصرف ممن لا يملك محال فلا بد ان يكون الموكل مالكا اي للتصرف لا ملكه غيره
قال صاحب العناية ولقائل ان يقول الوكيل يملك جنس التصرف من جهة الموكل والتصرف
الذي وكل فيه وهو مسلم وينتقض بتوكيل المسلم الذمي ببيع الخمر والاول لم فانه يملك باهليته
ولهذا التصرف لنفسه صح والجواب ان الوكيل من حيث هو وكيل يملك جنس التصرف من جهة
الموكل على ان المكاتب له خلافة عن الوكيل فيما تصرف فيه بطريق الوكالة وتصرفه
لنفسه ليس بطريق الوكالة والكلام فيه ولا ينافي ايضا لجواز ثبوت شيء بامرين على البدل
اسهل اقول في جوابه نظر لان كون الوكيل من حيث هو وكيل مالكا لجنس التصرف من جهة
انما يتوهم في التوكيل بتصرف لا بعينه بان قال اصنع ما شئت او اعمل برايك واما في
التوكيل بتصرف بعينه كما فيما نحن من مادة النقض بتوكيل مسلم ذميا ببيع خمر فلا يتصور
ذلك قطعا اذ لا شك ان الوكيل هناك انما يملك من جهة الموكل التصرف المعين
المعهود الذي وكله به وهو بيع الخمر لا جنس التصرف مطلقا والا لصح ان يتصرف
هناك بتصرف اخر كان وهب الخمر التي وكل ببيعها لذمي او يشتري بها منه شيئا

وذلك لان الوكيل من حيث هو وكيل يملك جنس التصرف من جهة الموكل فانه يملك التصرف بتنفيذ ما شرط الموكل فانه يملك التصرف مطلقا من جهة الموكل والتصرف المعين موكل خاص فتامل

او نحو ذلك من جنس التصرفات وليس كذلك قطعا والحق عندي في الجواب ان يختار الشق الثاني وهو
ان الوكيل يملك التصرف الذي وكل به من جهة الموكل ويدفع النقض المذكور بحمل ما في الكتاب
على قول ابي يوسف ومحمد او بناء ذلك على الاصل فان بيع الخمر جائز للمسلم في الاصل
وانما امتنع بعارض النهي وقد ذكرنا كلا الوجهين في صدر الكلام نقلا عن الكتب
المعتبرة ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد بان يعرف مثلا ان البيع سالب
والشراء جالب ويعرف الغبن اليسير من الغبن الفاحش كذا ذكر في ماذون الذخيرة
وفي اكثر المعتبرات وهو احتراز عن الصبي الذي لم يعقل والمجنون ويقصده اي
ويقصد العقد والمراد ان لا يكون هازلا فكذا راى جمهور الشراح ورد عليهم الشارح
ابن الهمام حيث قال بعد نقل قولهم اي ارتباط بين صحة الوكالة وكون الوكيل هازلا
في البيع ولو كان في بيع ما وكل ببيعه غاية ان لا يصح ذلك البيع والوكالة صحيحة انتهى
اقول يخرج الجواب عنه بما ذكره الشارح تاج الشريعة ههنا حيث قال القصد شرط
وقوع العقد عن الآمر حتى لو تصرف هازلا لا يقع عنه انتهى فتامل وانما اشترط ذلك
في الوكيل لانه يقوم مقام الموكل في العبارة فلا بد ان يكون من اهل العبارة واهلية العبارة
لا تكون الا بالعقل والتمييز لان كلام غير المميز كالحان الطيور حتى لو كان اي
الوكيل صبيا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا اذ ليس لهما اهلية العبارة
فلا يتعلق بقولهما حكم قال صاحب العناية وبهذا يشير الى ان معرفة الغبن اليسير
من الفاحش ليس بشرط في صحة التوكيل لكن ذكر في الكتب ان ذلك شرط وهو مشكل
لانهم اتفقوا على ان توكيل الصبي العاقل صحيح ومعرفة ان ما زاد على عشرة في
المتاع وعشرة بازده في الحيوان وعشرة دوازده في العقار او ما يدخل تحت

تقويم

تقويم المقومين مما لا يطلع عليه احد الا بعد الاشتغال بعلم الفقه انتهى اقول فيه بحث لانه ان
اراد ان معرفة نفس الغبن الفاحش الداخل تحت احد تفسيري المذكورين مما لا يطلع عليه احد
الا بعد الاشتغال بعلم الفقه فمم فلا شك ان من الامارات العلم اصلا فضلا عن الاشتغال بعلم
الفقه يعرف باختلاط بالناس ومعاملة معهم ان ما زاد على ما يدخل تحت تقويم المقومين
او ما زاد على عشرة في المتاع وعشرة بازده في الحيوان وعشرة دوازده في العقار غبن فاحش
وما دون ذلك غبن يسير كما هو حال اكثر اهل السوق وان اراد ان معرفة عبارات
اهل الشرع في الغبن الفاحش واليسير واصطلاحاتهم فيه مما لا يطلع عليه احد الا بعد الاشتغال
بعلم الفقه فمسلم لكن لا يجدي شيئا اذ لا يخفى ان المراد بما ذكر في الكتب معرفة الغبن اليسير
من الفاحش على الوجه الاول دون الثاني واذا وكل الحر البالغ او المأذون مثلهما جاز
هذا لفظ القدوري في مختصره وكان ينبغي ان يقيد بالعاقل ايضا لان المجنون
اذا وكل غيره لا يجوز وكانه انما لم يقيد بذلك بناء على الغالب لان غالب احوال الانسان ان
يكون عاقلا او بناء على ان اشتراط العقل مما يعرفه كل احد وانما اطلق المأذون
ليشمل العبد والصبي المأذونين فان توكيل كل واحد منهما غير جائز كما يتصرفا
ثم ان هذا غير منحصر في المثلثة في صفة والرقية بل يجوز للموكل ان يوكل من فوقه
كتوكيل العبد المأذون الحر ومن دونه كتوكيل الحر العبد المأذون الا يرى ان
التعليل بقوله لان الموكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة يشمل الاوجه الثلثة
من المثلثة والفوقية والدونية كما ذكر في النهاية ومعراج الدراية وعن هذا
قال صدر الشريعة في شرح الوقاية ولو قال كلا منهما كان اشمل لتناوله توكيل الحر البالغ
مثله او المأذون وتوكيل المأذون مثله او الحر البالغ انتهى وقال صاحب العناية

قدر او توجيه الكلام في هذا المقام حيث قال ويفهم من قوله منهما جواز توكيل من كان
فوقهما بطريق الاولى اقول لا يذهب عليك انه لا يجدي كثير طائل او يبقى ح جواز
توكيل من كان دون الموكل محلا للكلام على ان قوله من كان فوقهما لا يخلو عن سماجة
اذ لا احد فوق الحر البالغ وان وكل اي الحر البالغ او الماذون صبيا محجورا عليه
بعقل البيع والشراء او عبدا محجورا عليه جاز خلافا للشافعي هو ولا يتعلق بهما الحقوق
اي حقوق ما اشتراه من العقد كالعهدة وامينه حيث لا عهدة عليهما فيما فعلاه ويتعلق
بموكلهما وانما جاز توكيلهما عندنا لانتفاء ما يمنعه اما من جانب الموكل فظاهر واما
من جانب الوكيل فلما ذكره المص بقوله لان الصبي من اهل العبارة الا يرى انه ينعقد
تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له اي للتصرف على نفسه
ولهذا صح طلاقه واقراره بالحدود والقصاص وانما لا يملك اي التصرف في حق
المولى دفعا للضرر عنه والتوكيل ليس تصرفا في حقه اي في حق المولى لان صحة التوكيل
يتعلق بصحة العبارة والعبد فاق على اهل الحرية في حق صحة العبارة فان
صحتها بكونه ادميا الا انه لا يصح منهما اي الصبي والعبد المحجور عليهما التزام العهدة
الصبي لقصور اهليته اي اما الصبي المحجور عليه فلقصور اهليته بعدم البلوغ
والعبد لحق سيده اي واما العبد المحجور عليه فلثبوت حق سيده في ماليته
فلو لزمه العهدة لتضرر به المولى واذا كان كذلك فتلزم اي العهدة الموكل لانه
اقرب الناس اليهما حيث انقطع تصرفهما ويفهم من هذا التعليل ان العبد اذا
اعتق لزمته العهدة لان المانع من لزومها كان حق المولى وقد زال ذلك بالعتق
وان الصبي اذا بلغ لم يلزمه العهدة لان المانع من لزومها كان قصور اهليته حيث لم يكن

والتوجيه الذي ذكر بعض الفضلاء من ان ما فوق الحر البالغ
هو الحر البالغ المسلم فان النوع قد يتقدم رتبة على الجنس
كما عرف في موضعه ليس بجيد لان التوكيل انما يجري بين
الافراد لا بين الطبائع الكلية وكل حر بالغ مسلما كان
او غيره من افراد الجنس الحر البالغ فدخل تحت قوله
واذا وكل الحر البالغ فلا يبقى احد للتوقيت كما لا يخفى

قوله

قوله ملزما في حقائقه في ذلك الوقت فلم تلزمه بعد البلوغ ايضا والفرق بينهما
بهذا الوجه بما ذكر هو كما في المبسوط وشرح الجامع الصغير للامام قاضي خان ثم ان
في تقييد الصبي والعبد بقوله محجورا عليه اشارة الى انهما لو كانا ماذونين تعلق الحقوق
بهما لكن ذلك ليس بمطلق بل فيه تفصيل ذكر في الذخيرة وهو ان الصبي الماذون اذا
وكل بالبيع فباع لزمته العهدة سواء كان الثمن حالا او مؤجلا واذا وكل بالشراء
فان وكل بالشراء بثمن مؤجل لم يلزمه العهدة قياسا واستحسانا بل تكون العهدة
على الآمر حتى ان البائع يطالب بالثمن لان ما يلزمه من العهدة ضمان كفالة لا ضمان
ثمن لان ضمان الثمن ما يفيد الملك للضامن في المشتري وهذا ليس كذلك انما هذا التزم
مالا في ذمته استوجب مثل ذلك على موكله وهذا هو معنى الكفالة والصبي الماذون
يلزمه ضمان الثمن لا ضمان الكفالة واما اذا وكل بالشراء بثمن حال فالقياس
ان لا يلزمه العهدة وفي الاستحسان تلزمه لان ما التزمه ضمان ثمن حيث ملك
المشتري من حيث الحكم فانه يجب بالثمن حتى يستوفيه من الموكل كما لو اشترى لنفسه
ثم باع منه والصبي الماذون من اهل ذلك بخلاف ما اذا كان الثمن مؤجلا لانه بالثمن
من الثمن لا يملك المشتري لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الحكم لانه لا يملك حبسه
بذلك فكان ضمان كفالة من حيث المعنى والجواب في العبد الماذون اذا
وكل بالبيع او الشراء على هذا التفصيل ثم اعلم ان الصبي والعبد المحجورين وان لم
يتعلق بهما الحقوق فلقبضهما الثمن وتسليمهما المبيع اعتبار كما ذكر في الكتاب
من بعد في فصل الشراء في التوكيل بعقد التسليم حيث قال والمستحق بالعقد قبض العاقد
وهو الوكيل فيصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالصبي والعبد المحجور عليه اي

وعن ابي يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البايع ثم علم انه صبي او عبد وفي بعض النسخ
او مجنون فقيل المراد به من يجن ويفيق وقيل على حاشية نسخة المص مجنون مقام
مجنون قال صاحب الكفاية بعد نقل هذين القولين وفي الكافي للعلامة النسفي
ثم علم انه صبي مجور او عبد مجور فالظاهر ان قوله مجنون تصحيف ابيعي له خيار
الفسخ اي للمشتري خيار الفسخ في هذه الصورة لانه اي لان المشتري دخل في العقد
على ان حقوقه تتعلق بالعاقد يعني ان المشتري ما رضي بالعقد الا على اعتقاد ان
حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا اظهر خلافه تخير لانه فات عنه وصف مرغوب
فصار كما اذا اشترى على عيب اي على عيب لم يرض به والجامع بينهما عدم الرضاء
وفي ظاهر الرواية لا خيار للمشتري ولا للبايع ذكر تاج الشريعة قال اي القدوري
في مختصره والعقود التي يعقدها الوكلاء على ضربين وقال في بعض نسخه والعقد
الذي يعقده الوكلاء اي جنس العقد كذا في غاية البيان كل عقد يضيفه الوكيل
الى نفسه فحقوقه تتعلق بالوكيل دون الموكل اقول هذه الكلية تنتقض بما اذا
كان الوكيل صبيا مجورا عليه او عبدا مجورا عليه فان حقوق عقدهما تتعلق
بالموكل وان كان العقد مما يضيفه الوكيل الى نفسه كما عرفته فيما مر وقال الشافعي
تتعلق بالموكل وبه قال مالك واحمد لان الحقوق تابعة لحكم التصرف والحكم
وهو الملك يتعلق بالموكل فكذا توابعه وصار اي صار الوكيل في هذا الضرب
كالرسول بان قال رجل لاخر كن رسولي في بيع عبدي وحقوق العقد لا تتعلق
بالرسول بلا خلاف والوكيل بالنكاح اي صار كالوكيل بالنكاح من الضرب
الثاني فان حقوق عقد النكاح تتعلق بالموكل اتفاقا كما سيجيء ولنا ان

اي اطلع

ان الوكيل

الوكيل هو العاقد يعني ان الوكيل في هذا الضرب هو العاقد حقيقة اي من حيث
الحقيقة لان العقد يقوم بالكلام وصحة عبارته اي صحة عبارة العاقد اي صحة
كلامه لكونه اهلا لمباشرة الايجاب والاستيجاب لا لكونه وكيلا فكان العقد
الواقع منه له ولغيره سواء وفي الكافي فقضية بيد على ان يكون الحاصل بالتصرف
وانعقاده غير ان الموكل لما استناب في تحصيل الحكم جعلناه نائبا في حق الحكم وراعينا
الاصل في حق الحقوق وكذا حكمي اي وكذا الوكيل في هذا الضرب هو العاقد من
حيث الحكم لانه اي الوكيل يستغني عن اضافة العقد الموكل ولو كان سفيرا عنه ما استغنى
عن ذلك اي عن اضافة العقد الى الموكل كالرسول والوكيل بالنكاح فانهما لا يستغنيان
عن الاضافة اليه واذا كان كذلك اي اذا كان الوكيل في هذا الضرب هو العاقد
حقيقة وحكما كان اصلا في الحقوق فتتعلق به اي تتعلق الحقوق بالوكيل دون
الموكل فلهذا اي فلكون الوكيل في هذا الضرب اصلا في الحقوق قال في الكتاب
اي قال القدوري في مختصره وقيل اي قال محمد في الجامع الصغير او المبسوط
يسلم المبيع اي يسلم الوكيل المبيع ويقبض الثمن اذا باع ويطالب بضمه المجهول
اي يطالب الوكيل بالثمن اذا اشترى ويقبض المبيع اي ويقبضه اذا اشترى
ويخاصم في العيب ويخاصم فيه بفتح الصاد في الاول وكسرها في الثاني فالاول
فيما اذا باع والثاني فيما اذا اشترى على الترتيب السابق واعلم ان ههنا
فائدة جليلة يجب التنبه لها قد ذكرها صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال يجب
ان يعلم ان الحقوق نوعان حق يكون للوكيل وحق يكون على الوكيل فالاول كقبض
المبيع ومطالبة ثمن المشترى والمخاصمة في العيب والرجوع بثمن المستحق ففي هذا النوع

للوكيل ولاية هذه الامور لكن لا يجب عليه فان امتنع لا يجبره الموكل على هذه الافعال لانه متبرع
في العمل بل يوكل الموكل بهذه الافعال وسيأتي في كتاب المضاربة بعض هذا وان مات
الوكيل فولاية هذه الافعال لورثته فان امتنعوا وكلوا موكل مورثهم وعند الشافعي
للموكل ولاية هذه الافعال بلا توكيل من الوكيل او وارثه وفي النوع الاخر يكون
الوكيل مدعي عليه فللمدعي ان يجبر الوكيل على تسليم المبيع وتسليم الثمن واخواتهما لما مهنا
كلامه والملك يثبت للموكل خلافة عن الوكيل هذا جواب عما قال الشافعي ان
الحقوق تابعة لحكم التصرف والحكم هو الملك يتعلق بالموكل فكذا توابعه تقريره ان الملك
يثبت للموكل ابتداء لكن لا اصالة حتى يثبت له توابعه ايضا بل خلافة عن الوكيل ومعنى
الخلافة ان يثبت الملك للموكل ابتداء وينعقد السبب موجبا حكمه للوكيل فكان الموكل قائما
مقام الوكيل في ثبوت الملك اعتبارا للتوكيل السابق والحاصل ان الوكيل خلف عن الموكل
في حق استفادة التصرف والموكل خلف عن الوكيل في حق ثبوت الملك كالعبد يتهب
ويصطاد فانه اذا اتهب اي قبل الهبة او اصطاده يثبت الملك للمولى ابتداء خلافة
عن العبد فان مولاه يقوم مقامه في الملك بذلك السبب كما ذكر في المبسوط وتحقيق
المسئلة ان لتصرف الوكيل جهتين جهة حصوله بعبارته وجهة نيابته
واعمالها ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فلو اثبتنا الملك والحقوق للوكيل
على ما هو مقتضى القياس لحصولها بعبارته واهليته بطل توكيل الموكل ولو
اثبتناها للموكل بطل عبارة الوكيل فاثبت الملك للموكل لانه الغرض من التوكيل
والى اشار المص بقوله اعتبارا للتوكيل السابق فتعين الحقوق للوكيل ويكون اثبت
الحكم لغيره من انعقاد السبب كالعبد يقبل الهبة والصدقة ويصطاد فان مولاه يقوم مقامه في الملك بذلك
كذا في العنايات

قوله وعند الشافعي ينتقض بالفرع الذي قال ان الملك يثبت للموكل ولم يثبت للوكيل وتجويز ان يكون اهمال احدهما اولى من اهمال الاخر لان الحكم يثبت بالفصل عن السبب كما بيان فتركنا ذلك لضرورة

ثم

اعلم ان التوسع شايع في لغة العرب وهو انحاء شتى اجراء الاسم مجرى الصفة قال صدر الافاضل في خوام السقط
شرح الزند ديوان الى الطلاء المزني قوله مغارة الى الماء اي متعطشة اليه فاجرى الاسم مجرى الصفة
نظيره انا من هذا الامر فارج من خلاوه وهو رجل بريء من الخيانة فاجرى الاسم مجرى الصفة وهو البريء
وقال في موضع آخر منه قوله والطير اغرابه عليه الا بكيته عليه بكاء الغربان وهذا من باب اجراء الاسم مجرى
الصفة انتهى كلامه ومن هذا الباب قوله اسد علي وفي الحروب نعامة فما تنزر من صفير الصافر اي
مجترئ حابل علي وفي الحروب جبان فارب هذا على راي ابن مالك والسيرافي قال ابن مالك اذا قلت
هذا اسد مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه تجوز ورفع لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه
كقولك رأيت اسدا ابوه وقال الشاعر وليل سدل الناس من ظلماته سواد صبحات العيون
وعورها كان لنا منه بيوتا حصينة سوجا اعاليها وساما كورها فرفع الاعالي والكورة
بسوج وساج لاقامتها مقام سود وقال السيرافي رفعه بسوج الى سود وساج الى كثيف
انتهى كلامه واختار الفاضل سعد الدين التفتازاني على ما مر به في الحواشي التي علقها على الكشاف
في تفسير قوله تعالى معنى وصف فلانك علق به الظرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم في
طي حاتم في تغلب على تضمين معنى الجواد المشهور به كانك قلت هو جواد في طي في تغلب وقال الفاضل
سعد الدين التفتازاني في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه
بلفظ المذكور الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الذي ضمنه اسم الله تعالى كما في قولك هو
حاتم في طي على تضمين معنى الجواد انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان القول بصحة التضمين في الآيتين المذكورتين
عبارة قول الصحة في البيت المار ذكره دلالة ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو الاول للتوسع
وهو الاكتفاء في تعلق الجار باسم جامد باشتماله على معنى بلفظ صالح لذلك التعلق واختاره الرضي
الشريف على ما مر به في تصانيفه قال في شرحه للكافية واما تعلق الجار به في مثل قوله
وفي الحروب نعامة فليس لان اسم الجنس اخرج عن معناه الحقيقي فاستعمل
على ما توهم بل لانه لوحظ مع معناه الحقيقي على سبيل التبع لما هو لازمه
المقدر كان للاعالي في الجار واذا قلت رايت زيدا اسدا ابوه جاز

اي مشبها بالاسد ابوه الى هنا كلامه هذا جملة الوجوه المحتملة في تصحيح القول المذكور فعليك الاختيار في
قصدنا ههنا الانتقال واما النقد فقد فرغنا عنه في بعض تعليقاتنا وكان صاحب المفتاح غافلا
عن النحو الاول من الانحاء المذكور للتوسع حيث قال وانما عدت نحو زيد اسد وقرينة المحذوف
المبتدأ تشبيها لانك حين اوقعت اسدا وهو مفرد غير جملة خبرا لزيد استدعى ان يكون سواه
خبر مثله في زيد منطلق في ان الذي هو زيد بعينه منطلق والا كان زيد اسد مجرد تقييد نحو جاء
فرس لا اسناد انتهى العقل بأبي ان يكون الذي هو انسان هو بعينه اسد فيلزم لامتناع
جعل اسم الجنس وصفا حتى يصح اسناده الى المبتدأ المصير الى التشبيه بحذف كلمة قصدا الى
المبالغة انتهى كلامه فان التعليل بقوله لامتناع جعل اسم الجنس وصفا متمسكا بكونه لفظ الاسد
اسم جنس صريح في السكوت عن النحو المذكور للتوسع وذلك اما الغفول عنه او لعدم صحته في هذا
المقام عنده وموجب الكف التعرض لبيانه لانه ادق واخفى مما تعرض لبيانه بقوله والا كان
زيد اسد مجرد تقييد واذا لم يتعرض لبيانه علم ان السكوت المذكور ليس الا لاحتمال الكف فتعين
الاول فالتوجيه الذي تصدى له الفاضل الشريف حيث قال في شرح ما ذكر فان قلت
لا امتناع في ان يستعمل اسد بمعنى شجاع مجازا قلت لا شبهة عليك انه اذا استعمل اسد في
مفهوم الشجاع كان مجازا مرسلا من باب اطلاق اسم الذات على الصفة الحالة فيه المعبر عنه
بالاستعارة اذ لا يتصور تشبيه مفهوم الشجاع بذات الاسد واذا حمل اسد بهذا المعنى على زيد
لم يتصور ايضا تشبيه فلنا نعم ان هناك قطعا قصدا الى تشبيه في الجملة ما منع حمله وصفا
امتناعا ما كلف بارد بل تعسف شارد وسياق كلامه ظاهر في ان سوقه على اطلاقه لا يفيد
بالصدق الى معنى التشبيه في الجملة اذ ح يكون غنيا عن التعرض لابطال احتمال الخروج الكلام مخرج التقييد
وايضا حقه ح ان يقول فيلزم لامتناع جعل المشبه وصفا صحيح اسناده الى المبتدأ المصير الى
لان منشأ الامتناع على تقدير المذكور كون معنى الاسد مشبها به لا كون لفظه اسم جنس
ففي تعبير المص ح تمسك بما لا دخل له في تمشية المراد بدل التمسك بما عليه المدار
ثم ان كون الاسد مجازا عند الاستعارة على تقدير استعماله في مفهوم الشجاع لا ينافي
القصد الى التشبيه في الجملة في زيد اسد اذ يجوز ان يكون ذلك الاستعمال لعلاقة المشابهة
بين ما صدق المفهوم الحقيقي للاسد وما صدق الشجاع وهذا لان الشجاعة من
خصائص ذوي العقول فلا يوجد في الحيوان ومن صفاتهن وجه خلل آخر فيما ذكر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ذي الجلال والاكرام الذي
جعل النحو في الكلام كالملح في الطعام واصلي على رسوله سيد الانام
محمد المبعوث لبيان الحلال والحرام وعلى آله واصحابه العظام
الذين اعتصموا من الذنوب والآثام وسئل الله التوفيق والارشاد
والهداية الى سبيل التحقيق والسداد فمنه العون على حصول
المراد رضي فعل ماضي غايب مبني للفاعل الله لفظ مرفوع فاعل
تعالى فعل ماضي غايب مبني للفاعل تحته هو مستتر محلا مرفوع
فاعل راجع الى الله تعالى فاعل مع فاعله جملة فعليه محل رفع
معترضه زيرا كه متعلق و متعلق بينهما واقعه در عكس عن
حرف جر كم الكلمه محلا مجرور جار مجرور عبارتند عما مجموع مذكر مخاطب
جار مع المجرور متعلق متعلق رضي جار مجرور محلا منصوب مفعول به
غير صريح رضي لك رضي فاعل مفعول به جملة فعليه محل رفع
مبتداء مستأنفه اعوذ فعل مضارع مفرد متكلم واحد تحته
انا مستتر محلا مرفوع فاعل عبارتند متكلم واحد بالله با حرف
جر الله آنكلمه لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق اعوذ
جار و مجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح اعوذ لك
من الشيطان من حرف جر الشيطان آنكلمه لفظا مجرور جار مع المجرور

مع فاعله

ابتدائیه

متعلق متعلق اعوذ جار مجرور محلاً منصوب مفعول به
غیر صریح بحیدر اعوذ کذا اعوذ مع فاعله و مفعول له فاعل
و مفعول ایله جملهٔ فعلیه محلاً یوم مبتدا مستأنفه الرحیم
لفظا مجرور صفتدر شیطانک بسم الله با حرف جر اسم
الکله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر
بداءت جار مجرور محلاً منصوب مفعول به غیر صریح بحیدر
مقدر بدأت فاعل مفعول ایله جملهٔ فعلیه محلاً یوم مبتدا
مستأنفه اسم ده مضاف در الله یه الله لفظا مجرور مضاف
الیه الرحمن لفظا مجرور صفتدر الله نک الرحیم لفظا مجرور
صفت بعد الصفتی الحمد معرف بالام لفظا مرفوع مبتدا
عامل ابتدا الله لام حرف جر الله الکله لفظا مجرور جار مع
المجرور متعلق متعلق مقدر ثابت جار و مجرور محلاً مرفوع
خبردر مبتدا نک مبتدا مع خبره جملهٔ اسمیه ابتدائیه محلاً
یوم مبتدا مستأنفه رب العلمین رب لفظا مجرور مضاف
صفتدر الله نک دخی مضاف در العالمین یه العالمین لفظا
مجرور یائیله مضاف الیه و الصلوة واو عاطفه الصلوة
معرف بالام لفظا مجرور مرفوع مبتدا عامل ابتدا والسلام

و او عاطفه السلام معرف بالام لفظا مرفوع معطوف الصلوة یه
علی سیدنا علی حرف جر سیدنا الکله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
مقدر نازله جار مجرور محلاً مرفوع خبردر مبتدا نک مبتدا مع خبره جملهٔ
اسمیه محلاً یوم معطوفه در جملهٔ متقدمه سیدنا ده مضاف الیه
فاء نا محلاً مجرور مضاف الیه عبارتدر متکلم مع الغیردر محمد لفظا
مجرور عطف بیانر سیدنا نک و آله واو عاطفه آله لفظا مجرور مضاف
الیه معطوف محمد ده مضاف در ه یه محلاً مجرور مضاف الیه
محمد و اجمعین لفظا مجرور یائیله تاکید معنوسی آلینک و بعد واو
ابتدائیه متضمنه در شرطی بعد ظرف مکانیه در زیرا که جهات ستهٔ قبلنده
لکن استعاره اولنوب زمانه کا مضاف اولوب مضاف سنه اولدوقنی
اجلدن تقدیر کلام اما بعد من الفراغ من حمد الله و الصلوة علی محمد
و علی جهات ستهٔ مضافة یا غیر مضافة مستعملة او ملازمة خالیة اولمز
غیر مضافة مستعملاً اولانک اضافتی منویة یا منسیة او ملازمة خالیة
اولمز اضافتی منویة اولانک ضم اوزره مبنیة اولور بعد مذکور کبی مبنیة
اولور حرفه مشابهه اولدوقنجون من حیث الاحتیاج و حرکة اوزره
مبنیة اولور بناء لازم و عارضک بینلرنده فرق ایجون و حرکات ثلاثه نک
ضم اوزره مبنیة اولور جبراً للمحذوف باقی الحرکات و اضافتی منسیه

اولادن تر اقتضاء عوامل معربه اولور فتاء الى التراب وكنت قبلا
بكي ومضافه مستعمله اولان ظرفيه اوزره منصوب اولور
عوامل داخل اولمزسه اولور سر اقتضاء ده عوامل اولور فان العوامل فاجوابه
ان حروف مشبه بالفعل ز اسم منصوب وخبر مرفوع مقتضى العوامل
فاجوابيه معرف باللام لفظا منصوب اسمي در انك فى النحو في حرف
جر النحو انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر الكائنة
جار ومجرور محلا منصوب صفتيدر العوامل نك على ما الفه الشيخ على
حرف جر موصول مايه صله كركه صله در بي جمله كركه كرك جمله مايه عائد ضمير
كركه الفه فعل ماضي غائب مبني للفاعل ده محلا منصوب مفعول بيه راجع
مايه الشيخ لفظا مرفوع فاعل الفه فاعل ومفعول بيه جمله فعليه
محل يوق صله سيدر ماكه صله سيدر انك ماصله سيدر محلا مجرور على ايله
جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر معدوده جار ومجرور محلا منصوب
حالدر في النحو ده مقدر اولان الكائنة نك تحتنده مستتر فاعلندر
الامام لفظا مرفوع صفتيدر الشيخ نك عبد القاهر عبد لفظا مرفوع عطف
بيان الشيخ نك عبدي مضاف در القاهر يه القاهر لفظا مجرور مضاف
اليه ابن لفظا مرفوع صفتيدر عبد نك ابنيدر مضاف در عبد يه عبد
لفظا مجرور مضاف اليه الجرجاني لفظا مرفوع صفتيدر عبد ده مضاف

الرحمن الرحيم لفظا مجرور مضاف اليه الجرجاني لفظا مرفوع صفتيدر نبيه سي عبد
القاهر ده كي عبد نك رحمة الله رحمت معرف باللام اضافه لفظا مرفوع
مبتدا عاملي ابتدا مضاف در الله لفظا مجرور مضاف اليه عليه على حرف جر ه انكله محلا
مجرور راجع عبد القاهر جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر نازله جار ومجرور
محلا مرفوع خبريدر مبتدا نك مبتدا مع خبره جمله اسميه محل يوق معترضه
زيرا كه انك اسم وخبري بينك واقعه در مائه عامل مائه لفظا مرفوع خبر نك
انك انك مع اسمها وخبرها جمله اسميه محلا مجرور در جوابيدر مقدر اولان
اما نك وهي واو واو حاليه وابتدائيه هي معرف باللام بالتصغير يه محلا مرفوع مبتدا
عامل ابتدا در جمع عوامل ده تنقسم فعل مضارع عائد مبني للفاعل تحتنده
هي مستتر محلا مرفوع فاعل راجع مبتدا يه الى قسمين الى حرف قسمين انكله
يا نك لفظا مجرور جار مع جار مع المجرور متعلق متعلق تنقسم جار ومجرور محلا
منصوب مفعول به غير صريحيدر تنقسم نك تنقسم مع فاعله ومفعول له
جمله فعليه محلا مرفوع خبريدر مبتدا نك مبتدا مع خبره جمله اسميه محل يوق محلا
منصوب حالدر في النحو ده مقدر اولان الكائنة نك تحتنده مستتر اولان
فاعلندر سو ابتدائيه لفظيه لفظا مجرور بدلدر قسمين دن معنويه
واو عاطفه معنويه لفظا مجرور معطوف لفظيه فا للفظيه فاجوابيه

اللفظية معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا منها مرفوع جرها الكلية محلا مجرور
راجع عوامله جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر الكائنة جار ومجرور
محلا مرفوع صفتيدر اللفظية تكن تنقسم فعل مضارع فاعله منى للفاعل
تحتنده هي مستتر محلا مرفوع فاعلى راجع اللفظية ته الى قسمين الى
حرف جر قسمين الكلية با اله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
تنقسم جار ومجرور محلا منصوب مفعول به غير صريح بحيدر تنقسم تكن
تنقسم مع فاعل ومفعول اله جملة فعلية محلا مرفوع خبر در مبتدا تكن
مبتدا مع جزء جمليه اسميه محلا مجزومه جوابيدر شرط محذوفكن تقدير كلام
ان علمت انقسام العوامل الى اللفظية والمعنوية فاللفظية دعكدر سماعية
لفظا مجرور بدلدر قسمين دمز وقياسية واو عاطفه قياسية لفظا مجرور
معطوف سماعية فالسماعية فا جوابيه السماعية معرف باللام لفظا مرفوع
مبتدا عاملى ابتدا منها مرفوع جرها الكلية محلا مجرور راجع اللفظية به
جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر الكائنة جار ومجرور محلا مرفوع
صفتيدر سماعية تكن احد لفظا مرفوع خبر در مبتدا تكن مبتدا مع جزء
جمله اسميه محلا مجزومه جوابيدر شرط محذوفكن تقدير كلام ان علمت
انقسام اللفظية الى السماعية والقياسية فالسماعية دعكدر وتسعون

واو عاطفه تسعون واو اله لفظا مرفوع معطوف در احدنه عاملا لفظا

منصوب

منصوب مميز بدر احد وتسعونكن والقياسية واو عاطفه القياسية
معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عامل ابتدا منها مرفوع جرها الكلية محلا
مجرور راجع اللفظية به جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر
الكائنة جار ومجرور محلا مرفوع صفتيدر القياسية تكن سبعة
عامل سبعة لفظا مرفوع خبر در مبتدا تكن مبتدا مع جزء جمله اسميه محلا
مجزومه معطوف در جمله متقدمه سبعة دمضاف در عامل اله عوامل
لفظا مجرور جر فتحه اله مضاف در والمعنوية واو عاطفه المعنوية
معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عاملى ابتدا منها مرفوع جرها الكلية محلا
مجرور راجع عوامل جار مع المجرور متعلق متعلق الكائنة جار
ومجرور محلا مرفوع صفتيدر المعنوية تكن عدد ان الفا اله لفظا مرفوع
خبر در مبتدا تكن مبتدا مع جزء جمله اسميه محلا مجزومه معطوف در فاللفظية
جمله سنه منها مرفا الجملة فا جوابيه الجملة معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا
عاملى ابتدا مائة عامل مائة لفظا مرفوع خبر در مبتدا تكن مبتدا مع
خبره جمله اسميه محلا مجزومه جوابيدر شرط محذوفكن تقدير كلام ان
علمت انقسام العوامل الى اللفظية والمعنوية وانقسام اللفظية
الى السماعية والقياسية وكون السماعية احدا وتسعين والقياسية
سبعة والمعنوية عددنير فالجملة دعكدر مائة دمضاف در عامل نه

عامل لفظا مجرور مضاف الیه و السماعیه واو ابتدائیه السماعیه معرف
باللام لفظا مرفوع مبتدا عامل ابتدا منها مز حرف جر ها آنکلمه محلا مجرور
راجع هو عامل جار مع المجرور متعلق متعلق مقدرا لکائنة جار و مجرور
محلا مرفوع صفت مبتدا السماعیه نک تنوع فعل مضارع غائب مبنی
للفاعل تحتنده هی مستتر محلا مرفوع فاعل راجع السماعیه به علی ثلاثة عشر
نوعا علی حرف جر ثلاثة عشر آنکلمه محلا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
تنوع تنوع جار و مجرور محلا منصوب مفعول به عز صریحا در تنوع نک
تنوع مع فاعل و مفعول جمله فعلیه محلا مرفوع خبر در مبتدا نک مبتدا مع خبر
جمله اسمیه محلا نوع ابتدائیه نوعا لفظا منصوب ممیز در ثلاثة عشر نک
النوع معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عامل ابتدا الاول معرف باللام
لفظا مرفوع صفت در النوع نک حرف لفظا مرفوع خبر در مبتدا نک
مبتدا مع خبر جمله اسمیه محلا نوع مبتدا مستانفه تجر فعل مضارع
غائب مبنی للفاعل تحتنده هی مستتر محلا مرفوع فاعل راجع حرف
الاسم لفظا منصوب مفعول به در تجر نک تجر فاعل و مفعول به جمله
فعلیه محلا مرفوع صفت در حرف نک الواحد لفظا منصوب صفت در
الاسم نک فقط فاجوابیه قد اسماء فعلدر بمعنی اشتد تحتنده انت مستتر
محلا مرفوع فاعل عبارتدر مفرد مذکر مخاطبدر قط مع فاعل جمله فعلیه

محلی نوع جوابیدر شرط محذوف کلمه فی غیر جاز کلمه تقدیر کلام اذا جررت بمبتدا
الحروف الاسم الواحد فانه تجر فتوه و نفعه بها ما خوذ اذا جررت بمبتدا
الحروف الاسم الواحد فانه تجر حرف عزه بها در عکدر عنا الکتاب بعون الله
الوهاب

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین احمد الله ذی الانعام الذی اخرج
النور من الظلام و اصلی و اسلم علی رسوله محمد ذی الاحتشام و علی آله و اصحابه
المعصومین من الاجرام و اسئل الله الکریم ان یوحرنی باجر عظیم یوم لا ینفع
مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم و استفیده عمایصم و استعین و هو نعم
المولی و نعم المعین اما شرط متضمنه بعد ظروف مکانیه در زمانیه که جهات
ست قبلندر در اکثر استعمال و لندی زمانه اکا مضاف اولوب معنا
سنه اولدوغی حالدر تقدیر کلام اما بعد من الفراغ من حمد الله در عکدر
جهات ست مضافه یا غیر مضافه مستعمله اولمادر غالبا اولمادر مضافه
مستعمله اولان ظرفیه اوزره منصوبه اولور عوامل داخله اولمزسه بعد من
کورکبی اولورسه بر اقتضاء عوامل معربه اولور من بعدهم کبی و غیر مضافه
مستعمله اولانک اضافتی منویه یا مبنیه اولمادر غالبا اولمز اضافتی منویه
اولان مبنیه بر ضم اولور مبنیه اولور حرو من حیث الاحتیاج مشابهتی
اجلیجون و حرکه اوزره مبنیه اولور بناء لازم و عارضدر بنین

فرنجون وضم وزره مبنيّ اولور جرّ للمحذوف باقي الحركات واضافتي
مبنيّ اولان براقتضاء عوامل اولور بعده مضاف در حمده يه حمد لفظا
مجرور مضاف اليه مضاف در الله يه الله لفظا مجرور مضاف اليه ذي الانعام
لفظا مجرور جرّي يائله صفتدر الله نك مضاف در الانعام يه الانعام لفظا
مجرور مضاف اليه جاعل النحو جاعل لفظا مجرور بدر الله در
بدر العين جرّ العين مضاف در النحو يه النحو لفظا مجرور مضاف اليه
في الاكلام في حرف جرّ الكلام اكلمه لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق
متعلق جاعل ومجرور محلاً منصوب مفعول به غير صريحدر جاعل نك
كالملح كاف حرف جرّ الملح اكلمه لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
مقدّر كائنا جار ومجرور محلاً منصوب مفعول ثانيسدر جاعل نك
مفعول اولجق مضاف اليه النحو في الطعام في حرف جرّ الطعام اكلمه
لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق جاعل جار ومجرور محلاً
منصوب مفعول به غير صريحدر جاعل نك والصلوة واو عاطفه
الصلوة لفظا مجرور معطوف حمده يه على نبيه على حرف جرّ نبي اكلمه
لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق الصلوة جار ومجرور محلاً
منصوب مفعول به غير صريحدر الصلوة نك نبي ده مضاف در ه يه
محلاً مجرور مضاف اليه راجع الله محمد لفظا مجرور عطف بيانى نبي نك

سيد الانام

سيد الانام سيد لفظا مجرور صفتيدر محمد نك مضاف در الانام يه الانام
لفظا مجرور مضاف اليه وعلى آله واو عاطفه على زائده للتاكيد
آل لفظا مجرور معطوف محمد نه مضاف در ه يه محلاً مجرور مضاف
اليه راجع محمد ه واصحابه ده واو عاطفه اصحاب لفظا مجرور معطوف
محمد نه مضاف در ه يه محلاً مجرور مضاف اليه راجع محمد يه مؤدّي الاد
سلام مؤدّي لفظا مجرور جرّي يائله معرف باللام اضافه صفتدر الاد نك
واصحاب نك مضاف در الاسلام يه الاسلام لفظا مجرور مضاف اليه
فانّ الولد فا جوابيه اذ حرف مشبهه بالفعل در اسم منصوب وخبر
مرفوع مقتضي الولد معرف باللام لفظا منصوب اسم در انّ نك الاعز
معرف باللام لفظا منصوب صفتيدر الولد نك لا نزال افعال ناقصه در
اسم مرفوع وخبر منصوبي مقتضي تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع
اسم راجع ولد كا سمه كاف حرف جرّ آنكله لفظا مجرور جار مع المجرور
متعلق متعلق مقدّر كائنا جار ومجرور محلاً منصوب خبر در
لا نزال نك اسم ده مضاف در ه يه محلاً مجرور مضاف اليه راجع ولد
مسعودا لفظا منصوب بدر در كا سم در والى اهل الخير واو عاطفه
الى حرف جرّ اهل آنكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
موخر مودّة جار ومجرور محلاً منصوب مفعول به غير صريحدر

سوره وردگانک اهل ده مضاف در الخیر به الخیر لفظا مجرور مضاف الیه موردوگا
لفظا منصوب معطوف مسعودگانه لما استظهر لما کلمهٔ شرط بمعنی حین مضا
فدر استظهر لما کلمهٔ شرط بمعنی جمله سنه استظهر فعل ماضی غائب مبنی للفاعل
تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع فاعل راجع ولاده مختصر الاقناع مختصر لفظا
منصوب مفعولدر استظهر نک استظهر مع فاعل و مفعوله جملهٔ فعلیه محلاً مجرور
مضاف الیها سدر لما نک مختصرده مضاف در الاقناع به الاقناع لفظا مجرور
مضاف الیه و کشف واو عاطفه کشف فعل ماضی غائب مبنی للفاعل تحتنده هو
مستتر محلاً مرفوع فاعل راجع ولاده بحفظه با حرف جر حفظ الکلمه لفظا مجرور
با مع المجرور متعلق متعلق کشف با و مجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر
یحیدر کشف نک حفظ ده مضاف در ده به محلاً مجرور مضاف الیه راجع
ولاده با مختصر عنه عنصر حرف جر و الکلمه محلاً مجرور راجع مختصر با مع المجرور
متعلق متعلق کشف با و مجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر یحیدر
کشف نک فضلة الاقناع فضلة لفظا منصوب مفعولیدر کشف نک
کشف مع فاعل و مفعوله جملهٔ فعلیه محلاً مجرور معطوفدر جملهٔ متقدمه
فضله مضاف در الاقناع به الاقناع لفظا مجرور مضاف الیه و احاط واو عاطفه
احاط فعل ماضی غائب مبنی للفاعل تحتنده مستتر هو محلاً مرفوع فاعل راجع
ولاده بمفرداته با حرف جر مفردات الکلمه لفظا مجرور با مع المجرور متعلق متعلق

احاط با و مجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر یحیدر احاط نک مفرداتده
مضاف در ده به محلاً مجرور مضاف الیه راجع مختصر حفظا لفظا منصوب
عنصری در احاط جمله سنده مقدر اولان ذاتک تقدیر کلام احاط حفظه
بمفرداته در یحیدر احاط مع فاعل و مفعوله و سایر ما عمل فیه جملهٔ فعلیه محلاً
مجرور معطوفدر متقدمه به و اتقن واو عاطفه اتقن فعل ماضی غائب
مبنی للفاعل تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع فاعل راجع ولاده ما فیه ما هو
صوله ما صله کرک صله دخی جمله کرک جمله ده ما به عاید ضمیر کرک فیه فی حرف
جر ه الکلمه محلاً مجرور راجع مختصر ما با مع المجرور متعلق متعلق
مقدر حصل نک حصل با و مجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر
یحیدر مقدر حصل نک مقدر حصل نک تحتنده هو مستتر محلاً
مرفوع فاعل راجع ما به حصل مع فاعل و مفعوله جمله فعلیه محلی بوق صله
سدر ما نک ما مع صله و عائد محلاً منصوب مفعولدر اتقن نک مز النحو مز
حرف جر النحو الکلمه لفظا مجرور با مع المجرور متعلق متعلق مقدر کائنا
با و مجرور محلاً منصوب حالدر با در معنی مقدر منصوب ممیز یدر اتقن
جمله سنده مقدر اولان ذاتک و لفظا واو عاطفه لفظا منصوب
معطوف معنی نه تقدیر کلام و اتقن معنی ما فیه و لفظه در یحیدر اتقن
مع فاعل و مفعوله و سایر معموله جملهٔ فعلیه محلاً مجرور معطوفدر

جملهٔ مقدّره یه اردت فعل فاعل ان المظهر ن مصدریه المظهر فعل مضارع
نفس متکلّم واحد منصوب ان ایله تحتنده انا مستتر محلاً مرفوع فاعلی
عبارتدر متکلّم واحد دن ده محلاً منصوب مفعولیدر المظهر نک راجع ولدی
مز کلام الامام مرحوم جز کلام انکله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
المظهر جار و مجرور محلاً منصوب مفعول به غیر صریحیدر المظهر نک المظهر مع فاعل
و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق محلاً منصوب مفعولیدر اردت نک اردت
مع فاعل و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق جوابیدر لما نک لما مع ما حیزه
مز الشرط و الجزا یه محلاً مرفوع خبریدر ان نک ان مع اسمها و خبرها جملهٔ
اسمیه محلاً مجروره جوابیدر انا نک کلام ده مضافدر الامام یه الامام
لفظا مجرور مضاف الیهی المحقق لفظا مجرور صفتیدر الامام نک و الجبر
واو عاطفه الجبر لفظا مجرور معطوف الامام یه المدقق لفظا مجرور
صفتیدر الجبر نک ابی بکر ابی لفظا مجرور جر سی ایله کنیتدر الامام نک
مضافدر بکر یه بکر لفظا مجرور مضاف الیهی عبد القاهر عبد لفظا مجرور
عطف بیانی ابی نک مضافدر القاهر یه القاهر لفظا مجرور مضاف الیهی
بن عبد الرحمن ابن لفظا مجرور صفتیدر عبد القاهر نک مضافدر عبد یه
عبد لفظا مجرور مضاف الیهی مضافدر الرحمن یه الرحمن لفظا مجرور مضا
ف الیهی الجرجانی لفظا مجرور صفت نسبیه سیدر عبد القاهر نک سنی الله

زاده سنی فعل ماضی غائب مبنی للفاعل الله لفظا مرفوع فاعلی زاده تقدیرا
منصوب مفعولی سنی مع فاعله و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق مبتدا ثمّ نفه
زاده مضافدر یه ه محلاً مجرور مضاف الیهی راجع عبد القاهر و جعل او
عاطفه جعل فعل ماضی غائب مبنی للفاعل تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع فاعل
راجع الله یه جعل افعال قلوبدن مفعولی مقتضی الجنة الله لفظا منصوب
مفعول اولی مثواه مثوا تقدیرا منصوب مفعول ثانیسی جعل مع فاعله
و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق معطوفدر جملهٔ متقدمه مثواه مضافدر یه
ه محلاً مجرور مضاف الیهی راجع امامه حتی یعلق حتی عاطفه یعلق
فعل مضارع غائب منصوب ان مقدر ایله بطبعه با حرف جر طبع انکله
لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق یعلق جار و مجرور محلاً منصوب
مفعول به غیر صریحیدر یعلق نک طبع ده مضافدر یه ه محلاً مجرور
مضاف الیهی راجع ولده من لفظه من حرف جر لفظ انکله لفظا مجرور
جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر کائنا جار و مجرور محلاً منصوب
حالدر ما یتفجر دکی ما دن لفظ ده مضافدر یه ه محلاً مجرور مضاف الیهی
راجع امامه الحلی لفظا مجرور صفتیدر لفظ نک ما یتفجر ما موصول ایله صله کرک
صله دخی جمله کرک جمله ده ضمیر کرک ما یه عاید ضمیر کرک یتفجر فعل مضارع
غائب مبنی للفاعل منه من حرف جر انکله محلاً مجرور راجع ما یه

جار مع المجرور متعلق بتفجرت جار ومجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر بحيدر تفجرت
ينابيع النحو تابع لفظاً مرفوع فاعلدر تفجرت مضافدر النحو يه لفظاً
مجرور مضاف الذي تفجر مع فاعله ومفعوله جملهٔ فعليه محلي بوده صلهسندر تفجرت
مايع صلته وعائده محلاً مرفوع فاعليدر يعلق تفجرت مع فاعله ومفعوله
جملهٔ فعليه محلاً منصوبه معطوفدر المظه جملهسنه فنظرت فاجوابنه
نظرت فعل ماضي نفس متكلم واحد تا محلاً مرفوع فاعلي عبارتدر متكلم
واحددر في مختصراته في فرق بر مختصرات انكله لفظاً مجرور جار مع المجرور
متعلق متعلق نظرت جار ومجرور محلاً منصوب مفعول به عنصر بحيدر
نظرت مختصرات ده مضافدر ه يه محلاً مجرور مضاف الذي را
جمع امامه المضبوطة لفظاً مجرور صفتدر مختصرات نك دوزكته دوز لفظاً منصوب
على الظرفية مفعول به عنصر بحيدر نظرت نك نظرت مع فاعله ومفعوله جملهٔ
فعليه محلي بوده جوابيدر شرط غير جازمك تقديركلام اذا ادّعت ان المظه
فنظرت ديمكدر دوزده مضافدر كتب يه كتب لفظاً مجرور مضاف الذي
مضافدر ه يه محلاً مجرور مضاف الذي را جمع امامه المبسوطة لفظاً مجرور
صفتدر كتب نك فوجدت فاجوابنه وجدت فعل ماضي نفس متكلم واحد
تا محلاً مرفوع فاعلي عبارتدر متكلم واحددر وجدت افعال قلوبدن معفو
لتيني مقتضي اكثرها اكثر لفظاً منصوب مفعول اولي مضافدر هايه

ها محلاً مجرور مضاف الذي را جمع مختصرات مضبوطه يه تعاوراً لفظاً منصوب مميز بدر
اكثرها ده كي اضافتنه مقدر اولان ذاتك تقديركلام فوجدت اكثر متعاورها
دعكدر بين الائمة بين لفظاً منصوب على الظرفية مفعول به عنصر بحيدر تعا
ورانك مضافدر الائمة يه الائمة لفظاً مجرور مضاف الهي المائة لفظاً منصوب
مفعول ثانيسيدر وجدت نك وجدت مع فاعله ومفعوله جملهٔ فعليه محلي بوده جوابيدر
شرط محذوفك غير جازمك تقديركلام اذا انظرت فوجدت دعكدر والجمل واو عا
الجمل لفظاً منصوب معطوف المائة يه والتتمة واو عاطفه التتمة لفظاً منصوب
معطوف المائة ده فاستطلت فاجوابنه فاستطلت فعل ماضي متكلم تا محلاً مر
فوع فاعلي عبارتدر متكلم واحددن اذ اكلفه ان مصدريه اكلفه فعل مضارع متكلم
واحد منصوب ان ايله تحتنده تا مستتر محلاً مرفوع فاعلي عبارتدر متكلم واحددر
اكلفه مفعولين مقتضيه محلاً منصوب مفعول اولي را جمع ولده جمعها لفظاً منصوب
مفعول ثانيسي در اكلفه نك مضافدر هايه ها محلاً مجرور مضاف الذي را جمع مائة وجمله
وتتمه ده اكلفه مع فاعله ومفعوليه جملهٔ فعليه محلاً منصوب به مفعوليدر استطلت نك
واحمله واو عاطفه جمله فعل مضارع متكلم واحد منصوب ان مقدره ايله تحتنده تا مستتر محلاً
مرفوع عبارتدر متكلم واحددر احمله مفعولين مقتضيه محلاً منصوب مفعول اولي
را جمع ولده رفعها رفع لفظاً منصوب مفعول ثانيسيدر احمل نك مضافدر هايه ها محلاً
مجرور مضاف الذي را جمع مائة يه وجمله وتتمه احمل مع فاعله ومفعوليه جملهٔ فعليه محلاً

طعة

محلاً منصوب به معطوف در جمله متقدمه کراهة ما فیها کراهة لفظاً منصوب مفعول له
سیدّ استطلت بکل استطلت مع فاعله و مفعوله و سائر معموله جمله فعلیه محلی بوقوع جواب در
شرط غیر جازمه بکل تقدیر کلام اذ وجدت فاستطلت دیگر در ما فیها یه ما موصول ما یه
صله کرک صله در محل جمله کرک جمله در ما یه عائد ضمیر کرک فی حرف جر ها آنکه لفظاً
مجرور راجع ما یه و جمله و تتمه یه جار مع المجرور متعلق متعلق حصل جار
و مجرور محلاً منصوب مفعول به غیر صریح در حصل بکل حصل فعل ماضی غائب تحتنه
هو مستتر محلاً مرفوع فاعلی راجع ما یه حصل مع فاعله و مفعوله جمله فعلیه محلی
بوقوع صله سیدر ما تکرار مع صله و عائد محلاً مجرور مضاف الیه در کراهتکر
من الاشیاء من حرف جر الاشیاء ها آنکه لفظاً مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
کائناً جار و مجرور محلاً منصوب حال در ما فی المعارة لفظاً مجرور صفت در الاشیاء بکل
وان کانت واو حالیه ان حرف شرط کانت فعل شرط افعال ناقصه در اسم مر
فوع خبر منصوب بی مقتضی تحتنه هی مستتر محلاً مرفوع اسم راجع اشیاء معاده یه
لا تخلو جواب شرط منفی لا نافیه تحتنه هی مستتر محلاً مرفوع فاعلی راجع اشیاء معا
من الاشارة من حرف جر الاشارات آنکه لفظاً مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
لا تخلو جار و مجرور محلاً منصوب مفعول به غیر صریح در لا تخلو بکل لا تخلو مع فاعله
و مفعوله جمله فعلیه محلاً منصوب خبر در کانک کان مع اسمه و خبره جمله فعلیه
محلاً منصوب حال در الاشیاء المعارة در فاستصفیت فا جوابیه استصفیت

فعل ماضی متکلم واحد است محلاً مرفوع فاعلی عبارتند متکلم واحد از من حرف جر و حرف جر ها آنکه محلاً مجرور راجع
ما یه و جمله و تتمه یه جار مع المجرور متعلق متعلق استصفیت جار و مجرور محلاً منصوب مفعول به
غیر صریح در استصفیت بکل هذا المختصر هذا اسم اشارت در محلاً منصوب مفعول به در استصفیت بکل
استصفیت مع فاعله و مفعوله جمله فعلیه محلی بوقوع جواب شرط جزمی غیر جازمه بکل تقدیر کلام اذا اشتغلت
فاستصفیت دیگر در المختصر لفظاً منصوب صفت در هذا بکل هذا آنکه و نفیت واو عاطفه نفیت فعل ماضی
متکلم واحد است محلاً مرفوع فاعلی عبارتند متکلم واحد من عن کل عن حرف جر کل آنکه لفظاً مجرور
جار مع المجرور متعلق متعلق نفیت جار و مجرور محلاً منصوب مفعول به غیر صریح در نفیت بکل
منها من حرف جر ها آنکه محلاً مجرور راجع ما یه و جمله و تتمه یه جار مع المجرور متعلق متعلق
کائن جار و مجرور محلاً مجرور صفت در کل بکل ما تکرر ما مصدریه تکرر فعل ماضی مبنی
للفاعل تحتنه هو مستتر محلاً مرفوع فاعلی راجع کل به تکرر مع فاعله جمله فعلیه
محلاً منصوب مفعول به در نفیت بکل استثقالاً لفظاً منصوب مفعول له در
نفیت بکل للمعاد لام حرف جر المعاد آنکه لفظاً مجرور محلاً منصوب
مفعول به غیر صریح در استثقالاً و استقلالاً واو عاطفه استقلالاً
لفظاً منصوب معطوف در استثقالاً انه للمعاد لام حرف جر المعاد آنکه لفظاً
مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق استقلالاً جار و مجرور محلاً منصوب مفعول به
در غیر صریح در استقلالاً بکل غیر مدخل لفظاً منصوب حال در نفیت بکل فا
علت نفیت مع فاعله و مفعوله و سائر معموله جمله فعلیه محلی بوقوع معطوف در

جملهٔ متقدّمه غیر ده مضاف در مدّعی نه مدّعی لفظا مجرور مضاف الهی فضل النصیحة فضل
منصوب مفعول بدر مدّعی نکر مضاف در النصیحة النصیحة لفظا مجرور مضاف الهی فی رعایة
عباراته فی حرف جر رعایة کلمه لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مدّعی جار و مجرور محلا
منصوب مفعول به غیر صریح بحیدر مدّعی نکر رعایة ده مضاف در عبارات به عبارات لفظا مجرور
مضاف الهی مضاف در ده به محلا مجرور مضاف الهی راجع امامه الفصیحة لفظا مجرور صفت در
عباراتنک و لم اطلو واو عاطفه اطلو فعل مضارع متکلم واحد مجزوم لم ایله تحتنده انا مستتر
محلا مرفوع فاعلی عبارتدر متکلم واحد در ذکر شیء ذکر لفظا منصوب مفعول بدر لم
اطلو نکر مضاف در شیء کمه شیء لفظا مجرور مضاف الهی لم اطلو مع فاعله و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی
یوق معطوفه در اسصفیت جمله سنه فی مسائلها مز حرف جر مسائل انکلمه لفظا مجرور محلا
مجرور صفت در شیء نکر مسائل ده مضاف در ها به ها محلا مجرور مضاف الهی راجع مائه به
و جمله و تتمه یا الا ما نک الا حرف استثنا ما موصول مائه صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده
مائه عاید ضمیر کرک ندر فعل مضارع ماضی غائب مبنی للفاعل تحتنده هو مستتر محلا
مرفوع فاعلی راجع مائه ندر مع فاعله جملهٔ فعلیه محلی یوق صله سیدر ما نک ما مع صلته و
عائده محلا منصوب مستثنا در شیء دن او شاع او عاطفه شاع فعل ماضی غائب مبنی
للفاعل تحتنده هو مستتر محلا مرفوع فاعلی راجع مائه فیما بینهم فی حرف جر ما موصول مائه هو
صوله صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده مائه عاید ضمیر کرک بین لفظا منصوب علی الظرفیة
مفعول به غیر صریح بحیدر مقدّر حصل نک حصل مع فاعله و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق

صله سیدر ما نک ما مع صلته و عائده محلا مجرور فی ایله جار مع المجرور متعلق متعلق شاع جار و مجرور
محلا منصوب مفعول به غیر صریح بحیدر سنا نک شاع مع فاعله و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق معطوفه در
جملهٔ متقدّمه بیی ده مضاف در همه هم محلا مجرور مضاف الهی راجع ائمه به و انتشروا
واو عاطفه انتشر فعل ماضی غائب مبنی للفاعل تحتنده هو مستتر محلا مرفوع راجع مائه انتشر
مع فاعله جملهٔ فعلیه محلی یوق معطوفه در جملهٔ متقدّمه به و لم از دو واو عاطفه از دفعل مضارع
متکلم واحد مجزوم لم ایله تحتنده انا مستتر محلا مرفوع فاعلی عبارتدر متکلم واحد در فیه فی حرف
جر ده انکلمه محلا مجرور راجع تحتنده جار مع المجرور متعلق متعلق لم از دجار و مجرور
محلا منصوب مفعول به غیر صریح بحیدر لم از دک شیئا لفظا منصوب مفعول بدر لم از دک
مع فاعله و مفعوله جملهٔ فعلیه محلی یوق معطوفه در لم اطلو جمله سنه اجنبیا لفظا منصوب
صفت در شیئا نک الا ما کان الا حرف استثنا ما موصول مائه صله کرک صله دخی جمله کرک و جمله ده
مائه عائد ضمیر کرک کان فعل ناقصه در اسم مرفوع و خبری منصوبی مقتضی تحتنده هو
مستتر محلا مرفوع اسمی راجع مائه بالزیادة با حرف جر الزیادة انکلمه لفظا مجرور جار
مع المجرور متعلق متعلق مؤخر حریّا جار و مجرور محلا منصوب مفعول به غیر صریح بحیدر
حریّا نک حریّا لفظا منصوب خبر بدر کان نک کان مع اسمه و خبره جملهٔ فعلیه محلی یوق
صله سیدر ما نک ما مع صلته و عائده محلا منصوب مستثنا در شیئا در و ترجمه نی او
عاطفه ترجمت فعل و فاعله محلا منصوب مفعولی راجع مختصر بکتاب المصباح
با حرف جر کتاب انکلمه لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق ترجمت جار

ومجرور محلاً منصوب مفعول به غرض بعيد ترجمت تك كتابده مضاف در المصباح يه المصابيح
لفظا مجرور مضاف الى ليستضيئ لام حرف جر يستضيئ فعل مضارع غائب مبنى للفاعل
منصوب ان مقدرة ايله تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع فاعلى راجع ولده بانوارده با حرف جر
انوار انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق ليستضيئ جار ومجرور محلاً منصوب مفعول به
غرض بعيد در ليستضيئ تك يستضيئ مايه فاعله ومفعوله جمله فعليه محلاً مجرور ولام جار مع المجرور
متعلق متعلق ترجمت جار ومجرور محلاً منصوب مفعول له سدر ترجمت تك ترجمت مع فاعله
وسايره معموله جمله فعليه محلى نوع معطوف در استصفيت جمله سنه انوارده مضاف در به
ه محلاً مجرور مضاف اليه راجع مختصره ويستضيئ واو عاطفه يستضيئ فعل مضارع غائب مبنى
للفاعل منصوب ان مقدره ايله تحتنده هو مستتر محلاً مرفوع فاعلى راجع ولده مقام
لفظا منصوب مفعول لدر يستضيئ تك يستضيئ مع فاعله ومفعوله جمله فعليه محلاً مجرور معطوف
در جمله متقدمه يستضيئ جمله سنه مقام ده مضاف در اثاريه آثار لفظا مجرور مضاف اليه
مضاف در به ه محلاً مجرور مضاف اليه راجع مختصره وكسرته واو عاطفه كسرت فعل
وفاعله محلاً مجرور منصوب مفعول لدر كسرت تك راجع مختصره على خمسة ابواب على
حرف جر خمسة انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر مشتملاً جار ومجرور
محلاً منصوب حال در كسرت تك مفعول لدر خمسة ده مضاف در ابواب نه ابواب لفظا
مجرور مضاف اليه الباب معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عاملى ابتدا الاول
معرف باللام لفظا مرفوع صفتى في الاصطلاحات في حرف جر الاصطلاحات

انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر كائن جار مجرور محلاً مرفوع خبر در
مبتدا انك مبتدا مع خبره جمله اسميه محلى نوع مستانفه النحوية لفظا مجرور صفتدر الا
صطلاحات انك الباب معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عاملى ابتدا الثانى تعدد مرفوع
صفتى في العوامل في حرف جر العوامل انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر
كائن جار ومجرور محلاً مرفوع خبر در مبتدا انك مبتدا مع خبره جمله اسميه محلى نوع مستانفه
اللفظية لفظا مجرور صفتدر العوامل انك السماعية لفظا مجرور صفت بعد الصفتى الباب
معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عاملى ابتدا الثالث معرف باللام لفظا مرفوع صفتى
في العوامل ده في حرف جر العوامل انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر كائن
جار ومجرور محلاً منصوب مرفوع خبر در مبتدا انك مبتدا مع خبره جمله اسميه محلى نوع
مستانفه اللفظية لفظا مجرور صفتدر العوامل انك السماعية لفظا مجرور صفت بعد الصفتى
الباب الرابع الباب معرف باللام لفظا مرفوع مبتدا عاملى ابتدا الرابع لفظا مرفوع
صفتى في العوامل ده في حرف جر العوامل انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق
مقدر كائن جار ومجرور محلاً مرفوع خبر در مبتدا انك مبتدا مع خبره جمله اسميه محلى نوع
مستانفه المعنوية لفظا مجرور صفتى العوامل انك الباب معرف باللام لفظا مرفوع
مبتدا عاملى ابتدا الخامس معرف باللام لفظا مرفوع صفتى في فصول في حرف
جر فصول انكله لفظا مجرور جار مع المجرور متعلق متعلق مقدر كائن جار ومجرور
محلاً مرفوع خبر در مبتدا انك مبتدا مع خبره جمله اسميه محلى نوع مستانفه

فى العربية فى حرف جر العربية الكلمة لفظا مجرور
جار مع المجرور متعلق متعلق مقدم كائن
ثنة جار ومجرور حال مجرور صفة مقدم فصونك
تمت الكتاب بعون الله الوهاب
الملك

فى تاريخ

ذكر اولنان اعلامك بالقدغ احمد و اوجى و اخر
بو سنه غنه كرده ماجد سنه لشيو طقوز بك قروش الحم منسوخ
تمار مقروض اوده بيور اوغلى محمد كل حياتى وفاتى تا معلوم اولمه
تمارى محلول اولمغين بو لواء مزبورك وقف عقد زشر قرى
تمارى معزول اولان راجع توقيع رفيع شهريارى وناف مزارع
بليغ تاجدارى لمعه عشر ولوب وحضاستك هر وقتى كوسترن
تحرس نام الا قاهل فراز اولمياق فرق اخر زيان سيله
وزلوب واندا برآة ضايع اولدوغنه منجه محمد علم المسمى
شهارح اتمكلك بوصه اولنوب سابقا وزير اعظم اولوب
حالنا قيوه اغى اوده دستور مكرم وعظم مشير مفخم نظام عالم

سنه ١٠

سنه ثمان ثمانين ومائة الف تمام اجلاله تذكره موقع ورود مرحمه
ذكر اولنوز وشرح وعياذ وتفصيل وماق مذكور وسور رحوم
بعد الموم تحت يدنده وبقيه تصرفنده اولوب شوكلو وطايفه
خدماتى مبذول موفور ومساعى مشكور عساكر منصوره
برموجب دفتر حاقانى موقوف قلدى اولبدى هيچ تحول احداثه
لزوم وقوع اولميه شوكله بلاد علاده مهمات شريفه اعتقاد قلدى

مسائل الاباق ان طالت المدة ولم يجئ له الطالب باعه القاضي
واحد ثمنه يحفظ على صاحبه لان ذلك حفظ له معنى فان عاد
فاخذ ثمنه ثم جاء انسان واقام البينة انه عبده رفع الثمن اليه
وليس له ان ينقض البيع لان البيع من القاضي صدر عن ولاية
شرعية لانه من باب حفظ ماله اذا لم يبع لوجب النفقة على
جميع قيمته فيضيع المال فكان بيعه حفظا له من حيث المعنى
والقاضي يملك حفظ مال الغائب من البدايع مسئلة بنده يكي
كريخت بنده ديكر را بخود بردان بنده برنده حاضر آمد خدا
وند آن بنده ديكر توانكه قيمت بنده خود را ازين بنده طلب
كند ينبغي ان يملك ذلك ويجبر المولى على بيعه لانه اتلاف
فعلى نقل من فتاوى الدنيا ري من مجمع الفتاوى مسئلة
ان ابق من الذي يرد فلا شيء عليه لانه امانة في يده لكن
هذا اذا شهد واقد ذكرناه في اللقطة من الهداية مسئلة
اللقيط امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها للحفظ
ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه
ما ذون فيه شرعا ولي اقرانه اخذ لنفسه يضمن بالاجماع
لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشارع وان لم يشهد

رسائل امر

عالمته مي عشقله مشتانه لذريه

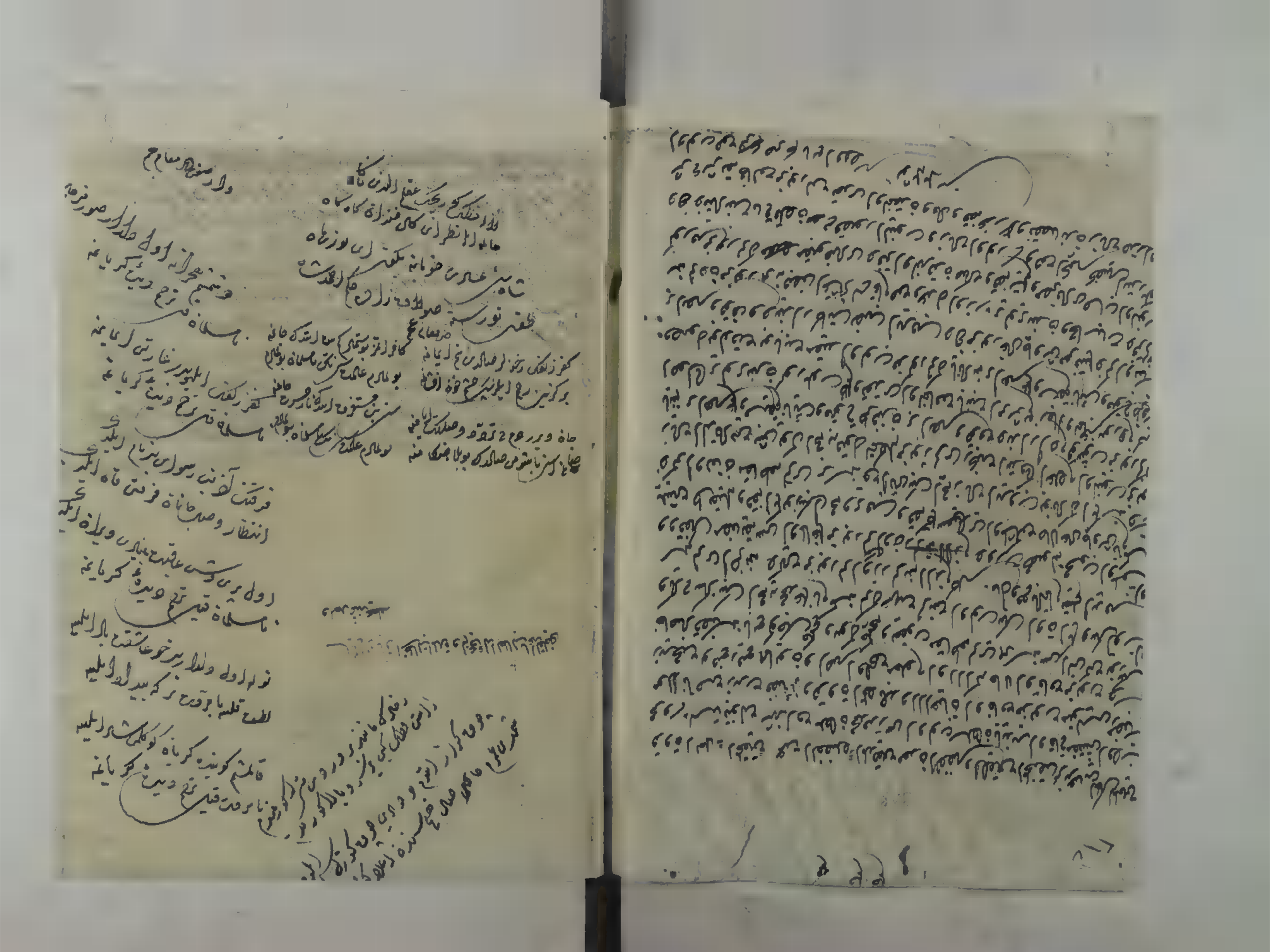
الشهود وقال لاخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عندهما
وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله نقل من الهداية مسئلة
رجل اخذ عبدا ابقا وطلب صاحبه ولم يقدر عليه فجاء الى القاضي
واخبره بالقصة وطلب منه ان يأمره بالانفاق عليه فالقاضي
لا يلتفت الى قوله قبل اقامة البينة وبعد ما كان له الخيار ان شاء
قبل وان شاء لم يقبل كما في اللقطة واللقطة وبعد ما قبل البينة
ان كان الانفاق اصلح لصاحبها امره بذلك وان كان ترك
اصلح فان خاف ان ياكل النفقة امره ببيعها وامساك الثمن
من كتاب الذخيرة في اخر النفقة مسئلة اذا اخذ ابق لصاحبه فجاء
انسان وادعى انه عبده فان اقام البينة دفعه اليه واخذ منه كفيلا ان شاء
يجوز ان يجيء آخر فيدعيه ويقيم البينة فله ان يستوفي من الكفيل وان لم
يكن هنيو لكن اقر العبد بذلك دفعه اليه ايضا لانه ادعى شيئا ولا
ينازعه فيه احد فيكون له وياخذ منه كفيلا ان شاء لما قلنا
وما انفق عليه ان كان باذن القاضي يرجع به الى صاحبه والا فلا
لانه يكون متطوعا نقل من البدايع مسئلة الاستثنا
اذا قال نوى ان اصوم غدا ان شاء الله ذكر شمس الائمة الحلواني
انه لا رواية لهذه المسئلة وفيها قياس واستحسان وفي القياس

لا يصرحا بما لان الاستثناء اذا لحق الكلام بطل ما قبله وفي
الاستحسان يصرحا بما لان قوله ان شاء الله ليس على وجه
الاستثناء وانما هو على وجه الاستعانة وطلب التوفيق
من الله تع بخلاف الطلاق وغيره والنفقة في الفرق ان الا
ستثناء عمل اللسان فيبطل به ما يتعلق باللسان من الاحكام
عن الطلاق واما النية فعمل القلب لا يتعلق به اللسان
فلا يبطل بالاستثناء الذي هو عمل اللسان من النفس
مسئلة لو قال ان شاء انت طالق لا طلاق قول ابي
يوسف ويطلق في قول محمد والفتوى على قول ابي يوسف
وكذا لو قال ان شاء الله وانت طالق نقل من الخانية ثم
قال الاستثناء ابطال تقدم او تاخر عند محمد وهو مخالف
لما ذكر مسئلة من شرط صحة الاستثناء ان يكون مسموعا
بحيث لو قربا اثنان اذنه الى فيه يسمع نقل من الخانية
مسئلة اذا ادعت المراة الطلاق فقال الزوج كنت
قلت لها انت طالق ان شاء الله وكذبته في الاستثناء
ذكر في الرواية الظاهرة ان القول قول الزوج وعند بعض
المتاخرين لا يكون القول الزوج الا ببينة وذكر في التوحيد

خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على قول ابي يوسف
يكون القول قوله ولا يقع الطلاق وعلى قول محمد يقع الطلاق
ولا يقبل قوله وعليه الاعتماد والفتوى احتياطا لامر الفروج
لان في زماننا غلبت على الناس الفساد نقل من الخانية
في فوائد شمس الاسلام الاوزجندي لو عرف
بالطلاق باقراره وسمع دعوى الاستثناء منه ولو
ثبت بالبينة لا يسمع من الخلاصة القول
قول الزوج في دعوى الاستثناء في الخلع ولا تقضى القاضي
بالطلاق الا اذا ظهر منه ما هو دليل صحة الخلع من قبض
البدل وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة السرخسي
وفي مختصر العصام ان كان اخذ جعلا عن الخلع لم يصدق
قضاء قال مشايخنا والمراد من اخذ الجعل ذكره لا حقيقة
الاخذ وذكر نجم الدين النسفي في فتواه نقلا عن شيخ
الاسلام ابي الحسن ان مشايخنا استحسنا في دعوى
الاستثناء في لا يصدق الزوج الا ببينة لانه خلاف
الظاهر وقد فسد احوال الناس فلا يامن من التلبيس
نقل من الذخيرة ثم قال فيها والفتوى على ما ذكر

سئل الامام السرخسي ان دعوى استثنا صحيح في الطلاق
والخلع الا اذا ظهر منه ما هو دليل صحة الجمع
وفي الفصل التابع من الفتاوى التناقض لا يؤثر فيما لا
يحتمل النقض بعد ثبوته الا يرى ان التناقض في باب النسب
لا يمنع صحة الدعوى حتى ان الملاعن اذا كذب نفسه
يثبت النسب والعتق الاصلي والعارضي لا يقبل
النقض بعد ثبوت مجمع الفتاوى في عتاق
فتاوى قاضي خان بالغ ثم ادعى انه كان اعتقه او دبره
لا تقبل قوله في فصل التناقض من الجمع وفي
المنافع والفرق بين الوديعة والامانة بالعموم والخصوص
والوديعة خاصة هي الاستحفاظ قصدا والامانة
عامة وهو الشيء الذي وقع من غير قصد بان وقع
بهبوب الريح في مخزن والحكم في الوديعة انه برا
عن الضمان اذا عاد الى الوفاق في الامانة نقل من
تاتارخانية الوديعة لا يعار ولا تودع
نقل من شرح جامع الصغير الاسبيجابي
وفي ادب القاضي الوصي يودع مال اليتيم ويعير

[illegible]



ولو اقر انه اخذه لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال
غيره بغير اذنه وبغير اذن الشارع ولم يشهد الشهود
وقال الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عندهما
وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله نقل من الصلاة
مسئلة رجل اخذ عبدا ابقا وطلب صاحبه ولم يقدر
عليه فجاء الى القاضي واخبره بالقضية وطلب منه ان يأمره
بالانفاق عليه فالقاضي لا يلتفت الى قوله قبل اقامة
البينة وبعدها كان له ان يأمر ان شاء قبل وان شاء لم
يقبل كما في اللقيط واللقطة وبعد اقامة البينة ان كان
الانفاق اصلح لصاحبهما امره بذلك وان كان ترك
اصلح فان خاف ان ياكل النفقة امرها ببيعهما وامساك
الثمن نقل من كتاب الذخيرة في اخر النفقة مسئلة
اذا اخذ الابق لصاحبه فجاء انسان وادعى انه
عبده فان اقام البينة دفعه اليه واخذ منه كفيلا ان شاء
يجوز ان يجيء آخر فيدعيه ويقيم البينة فله ان يستوثق
بكفيل وان لم يكن بينة ولكن له قرائن يعلم بذلك دفعه اليه
ايضا لانه اعلى شيا ولا يبارغه فيه احد فيكون له ان ياخذ منه

شعاه حصلكم جلد الاولكنز
بكره بر نخى كوسنج حدمته مباشرت
ايلشدر

مصطفى افندى حضرتلرينك
حضلكلنه جلد الاولنبك اون
سكزنده كلوب خدمته مباشرت
ايلدوكنى سان ايلدى

صلك	اخذت	اولان	الواح	ولبه	ثم	اذ
كوزى	بالتى	قاز	سل	جبه		
كوزك	كسر	دمر خلقه	هرب	كوكوج	سرغا	
كيلد	تمرغ ماغ	وتك	منه	بقشق		
تمى	صحيف	تاوق	خورزر			
قليف	وتك	صيدلكر	بعراى	قالبورس		
قوصدى	كوب					

ولو اقر انه اخذه لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشارع ولم يشهد الشهود وقال الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عندهما وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله نقل من الصلاة

مسئلة رجل اخذ عبدا ابقا وطلب صاحبه ولم يقدر عليه فجاء الى القاضي واخبره بالقضية وطلب منه ان يأمره بالانفاق عليه فالقاضي لا يلتفت الى قوله قبل اقامة البينة وبعدها كان له ان يأمر ان شاء وقبل وان شاء لم يقبل كما في اللقيط واللقطة وبعد اقامة البينة ان كان الانفاق اصلح لصاحبهما امره بذلك وان كان ترك اصلح فان خاف ان ياكل النفقة امرها ببيعهما وامساك الثمن نقل من كتاب الذخيرة في اخر النفقة مسئلة اذا اخذ الابق لصاحبه فجاء انسان وادعى انه عبده فان اقام البينة دفعه اليه واخذ منه كفيلا ان شاء يجوز ان يجيء آخر فيدعيه ويقيم البينة فله ان يستوثق بكفيل وان لم يكن بينة ولكن له قرائن يعلم بذلك دفعه اليه ايضا لانه اعلى شيا ولا يبارغه فيه احد فيكون له ان ياخذ منه

قبل الاباق ان طالب انه ولم يجيء له الطالب باعه القاضي واخذ ثمنه يحفظ على صاحبه لان ذلك حفظ له معنى فان جاء فانه ثمنه ثم جاء انسان واقام البينة انه عبده دفع الثمن اليه وليس له ان ينقض البيع من القاضي صدر عن ولاية شرعية لانه من باب حفظ ماله اذ لم يبع لاجل النفقة على جميع قيمته فيضيع المال فكان بيعه حفظا له من حيث المعنى والقاضي يملك حفظ مال الغائب من البدائع مسئلة بنده يكى كرفت بنده ديكر را باخود برد از بنده برنده حاضر آمد خداوند بنده ديكر نتواند كه قيمت بنده خود را از بنده طلب كند بنى از عكيد ذلك ويجبر المولى على بيعه لانه اتلاف فيجازى نقل من فتاوى الدبناري من مجمع الفتاوى مسئلة ان ابق من الذي يزده فلا شيء عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا شهد واقد ذكرناه في اللقطة من الهداية مسئلة اللقيط امانة اذا شهد الملتقط انه ياخذها للحفظ ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا

كفيلا ان شاء لما قلنا وما انفق عليه ان كان باذن القاضي
يرجع به الى صاحبه والا فلا لانه يكون متطوعا نقل
من البدايع **مسألة الاستثناء** اذا قال نويت ان اصوم غدا ان
شاء الله ذكر شمس الائمة الحلواني انه لا رواية لهذه
المسئلة وفيها قياس واستحسان وفي القياس لا يصير صائما
لان الاستثناء اذا تخلل الكلام بطل ما قبله وفي الا
ستحسان يصير صائما لان قوله ان شاء الله ليس على
وجه الاستثناء وانما هو على وجه الاستعانة وطلب
التوفيق من الله تعالى بخلاف الطلاق وغيره
والتفقه في الفرق ان الاستثناء عمل اللسان فيبطل به
ما يتعلق باللسان من الاحكام نحو الطلاق واما النية
فعمل القلب لا يتعلق له باللسان فلا يبطل بالاستثناء الذي
هو عمل اللسان من النفس **مسألة** لو قال ان شاء الله انت
طالق لا تطلق في قول ابي يوسف وتطلق في قول محمد و
الفتوى على قول ابي يوسف وكذا لو قال ان شاء الله وانت
طالق نقل من الخانية ثم قال الاستثناء يبطل تقدم او
تاخر عند محمد وهو مخالف لما ذكر **مسألة** من شرط صحة

الاستثناء ان يكون مسموعا بحيث لو قرب اذنه اليه فيه
يسمع نقل من الخانية اذا اردت المراة الطلاق فقال
الزوج كنت قلت لها انت طالق ان شاء الله وكذبته الا
ستثناء ذكر في الروايات الظاهرة ان القول للزوج
وعند بعض المتاخرين لا يكون القول للزوج وعند
بعض المتاخرين لا يكون القول للزوج الا ببينة و
ذكر في النوادر خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على
قول ابي يوسف يكون القول قوله ولا تقع الطلاق
وعلى قول محمد يقع الطلاق ولا يقبل قوله وعليه الاعتماد
والفتوى احتياطا لامر الزوج لان في زماننا غلبت
على الناس القاء نقل من الخانية في فوائد شمس الائمة
الاوزجندي لو عرف بالطلاق باقرار وسمع دعوى الا
ستثناء منه ولو ثبت بالبينة لا يسمع نقل من الخلاصة
القول قول الزوج في دعوى الاستثناء في الخلع
ولا تقضى القاضي بالطلاق الا اذا ظهر منه ما يدل على صحة
الخلع من قبض البدل وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة السر
خسي وفي مختصر الخصاف ان كان اخذ جعلا عن الخلع

لم يصدق قضاء قال شاخنا والمراد من اخذ الجعل ذكر الحقيقة
الاخذ وذكر نجم الدين النسفي في فتواه نقلا عن شيخ الاسلام
ابي الحسن ان مشايخنا استحبوا في دعوى الشنا في لا يصدق
الزوج الابنية لانه الطارئ فقد وجود الحوال الناس فلا يمن
من التلبيس نقلا من الذخيرة

وبضبع من الخلاصة وفي عارية الزندوستي
كل امين خالف ثم عاد امينا كما
كان الا المستاجر والمستعير فانهما يضمنان
نقل من مجمع الفتاوى في عارية
المامور بالحج اذا حج ماشيا فالحج له ويضمن النفقة
لان الحج المعروف بالزاد والراحلة فانصرفت الوصية
اليه والحج راكبا افضل من الحج ماشيا وعليه الفتوى
نقل من التنبيه التصدق افضل من الحجة
الثانية من المنية الشي يجهد الانسان وشي
خلفه فلا باس من ان يامر في احرامه نقل من الواقعات
المامور بالحج اذا نفق قبل الخروج فهو ضامن
فان حج من مال نفسه فالحج له وحج البيت بحاله
المامور بالحج اذا قال حجت عن الميت والورثة
والوصي ينكرون ذلك فالقول له مع اليمين لان
الورثة ارادوا الرجوع عليه بالنفقة وهو ينكر الا ان
يكون الميت على آخر دين فقال له حج عني بهذا المال
فحج عنه بعد موته فعليه البينة انه قد حج بهذا لانه

بدعجا الخروج من عهدة ما عليه والورثة ينكرون
نقل من الواقعات المامور اذا تعجل ووصل
مكة شهر رمضان ينفق من مال نفسه الى شهر ذي
الحجة وكذا في كل موضع اما مع خمسة عشر يوما ينفق
من مال نفسه نقل من الواقعات
قال كان هذا في الزمن الاول حيث كان الطريق
امنا يمكن ان يخرج بنفسه اما في زماننا فالمعتبر اقامة
الناس في خروجهم لانه يمكن الخروج بنفسه في
الطريق نقل من التجنيس المامور بالحج
ينفق من مال الميت دائما
ويرد ما في النفقة الى الوصي هذا اذا لم يوسع الميت
عليه اما اذا وسع بان يجعل الباقي صلة له
بعد رجوعه فلا باس بذلك من الواقعات
رجل وجب عليه الحج من عامه فمات في
الطريق ليس له ان يوصي بالحج الا ان يتطوع
لانه لم يؤخر بعد الايجاب المامور بالحج ان
رجع عن الطريق وقال منعت وانفق من مال الميت

في الرجوع لم يصدق وهو ضامن من جميع النفقة الا
ان يكون امر ظاهر يدل على صدق مقالته لان سبب
الضمان قد ظهر فلا يصدق الا اذا كان امر ظاهر
الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا لقطع
المسافة والشيء المتتابع عادة ويستمسك بهما من الخرز
اذا لبس الكعب ولا يرى من كعبه

رب باین خاطر بحار کاشکر

اما بعد حمد

[illegible]

جزء في المختصرات في العمل بربع المقنطرات

بسم الله الرحمن الرحيم وصلي الله علي سيدنا محمد واله وسلم

قال الشيخ الامام العالم العلامة وحيد دهره وفريد عصره محمد
ابو المحاسن بدر الدين بن محمد بن احمد الشافعي الموقت بجامع الازهر
سبط الشيخ الصالح الورع الزاهد المرحوم جلال الدين المارديني
تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه امين امين
يا رب العالمين الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات
وبرحمته تتنزل البركات وبكرمه تعم الخيرات
احمده علي ما علمنا من معرفة الاوقات واشكره علي ما فهمنا
من طرق المختلفات واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له خالق الارضين والسموات واشهد ان سيدنا محمدا عبده
ورسوله المبعوث باعظم الايات ونبيه المنعوت باحسن
الصفات صلي الله عليه وسلم وعلي اله الطاهرين وازواجه الطاهرات

أما بعد فلما كان علم الوقت من اجل القرب وافضل
الطاعات لانه يعلم به دخول وقت ادا المفروضات ابتدر العلما
فيه فواعد جليات واستنبطوا كثيرا من الالات واسهلها واشهرها
ربع الدايرة الذي عليه المقنطرات وقد صنف العلما في شرح
العمل بربع المبسوطات والمختصرات فاردت ان ازاحم معصرها
برسالة جامعة لما يحتاج اليه في ضبط الاوقات لتكون عونا علي الطالب
وينبغي المسارعة لمعرفة هذا الفن لانه من العلوم الدينية وقد قال نبينا
عليه افضل الصلاة والسلام ان خير عباد الله الذين يراعون الشمس والقمر
والنجوم والاظلة لذكر الله عز وجل رواه الحاكم وصححه ورتبت هذه الرسالة
علي مقدمة وثلاثين
وخاتمة وسميتها حاوي المختصرات
في العمل بربع المقنطرات في تتميم رسومه وذكر

فالمقدمة

وذكر اوصافها وما يلحق بها فاقول وبالله المستعان ربع الدايرة شكل
بسيط مستوي يحيط به قوس يسمي قوس الارتفاع وهو مقسوم ص جزءا
متساوية وخطان مستقيمان كل منهما قايم علي الاخر يتقاطعان علي نقطة تسمي
المركز وموضعهما يخص فيه خيط والخط الابين الواصل بين المركز واول القوس
يسمي خط المشرق والمغرب وقد يرسم بعضه ويترك باقيه وذلك في الربع
الكامل والخط الايسر المار بالمركز واخر القوس يسمي خط وسط السما وخط
نصف النهار ايضا والخارج منه عن الافق يسمي خط وسط الارض المدارات
الثلاث هي التي مركزها مركز الربع يسمي الاعظم منها مدار الجدي والاصغر
مدار السرطان هذا اذا كان العرض والتسطيح شماليين او جنوبيين والا
فالاعظم مدار السرطان والاصغر مدار الجدي والاوسط يسمي مدار الحمل
والميزان ومدار الاعتدال ومدار الاستوا سوا اتفق العرض والتسطيح او اختلفا
واعلم اني احذف بعض هذه الاسما اختصارا المقنطرات هي متوالية
متضايقة تخرج كلها في الربع الكامل من وسط السما ينتهي بعضها اليه
فتصير انصاف دوائر نوثرها نصف النهار اعني تمر بطرفي كل مقنطرة
منها وهذه قدر مجموع العرض والميل الاعظم وبقيتها قل ان تنتهي لنصف
النهار والغالب ان يقطع علي المدار الاعظم وهي قدر تمام مجموع الميل الاعظم
والعرض الي ص والفضل بين تمام العرض والميل الاعظم او بين تمام الميل
الاعظم والعرض والمقنطرة الخارجة من المركز مساوية لعرض الربع هي
هي المقنطرات الشمالية واما الجنوبية فتكون المقنطرة المساوية للعرض خطا
مستقيما وبين موقعها علي نصف النهار وبين المركز ضعف العرض وباقي
المقنطرات عن جنبتي هذه المقنطرة مقسومة العدي عنها اشد تحديبا

منها والمقنطرة المماسة لمدار الحمل عند نصف النهار في كل من التسطيحين مساوية
لتمام العرض والافق هو او الى المقنطرات في كل من التسطيحين ايضا وبين
موقعه على نصف النهار والمركز بقدر العرض وبين موقعه ومدار الحمل بقدر
ضعف العرض في التسطيح الجنوبي وقدر مجموع العرض وص في الشمالي
ومقاطع خط المشرق عند طرف مدار الحمل على نقطة تسمى نقطة المشرق
والمغرب ونقطة مشرق الاعتدالين فان كان بلد الربع لا عرض له انطبق
على خط المشرق وان كان عرضه ص انطبق على مدار الحمل الفصل
مقنطرات جهتها المخالفة لتسطيح الربع تملا المدار الاصغر يفصل بينها وبين
مقنطرات الربع الافق ولغايتها في التسطيح الشمالي بقدر الفصل بين الميل
الاعظم والعرض وتمام الاخر وهو القدر المقطوع على المدار الاعظم ولغايتها في الجنوبي
قدر مجموع العرض وتمام الميل الاعظم ويوضع لها قوس على مركز الربع يتكل لها
المحيط الى قف ويفصل بينها خط المشرق ومنه مبدأ عدودها هذا
وصف مقنطرات الربع الكامل واما المقطوع فيقطع مقنطراته على
مداري السرطان والجدي فان كان العرض قدر الميل الاعظم فاكثر فلا
منها شي انصاف دوايره وان كان اقل فيقع منها انصاف دوايره بقدر فضل
الميل الاعظم على العرض وقد يقطع بعضها على خط المشرق وقد تطوي
من ثم وهي بقدر ارتفاع قطر المدار الاعظم وقد تنحط تحت الافق بينه
وبين خط المشرق وتسمى مقنطرات الانحطاط والمنطقة الداخلة
في اصق دوايره المقنطرات تسمى سمت الراس ان اتفق العرض والتسطيح
والافقي سمت الرجل وسمت القدم وبعدها عن الافق ص وعن طرف مدار
الحمل بقدر العرض وعن المركز بقدر تمامه فعلى هذا يقع على مدار الحمل بحيث
لا عرض

عرض له وعن المركز في عرض ص وتقع في مقنطرات الفضلة في التسطيح
الجنوبي اذا زاد العرض على الميل الاعظم في تعدد في التسطيحين من المقطوع اذا زاد
العرض على الميل الاعظم ايضا السموت فهي مجتمعة على سمت الراس والرجل مناطقة
لجميع المقنطرات فان كان العرض ص فهي خطوط مستقيمة متساوية
الابعاد واولها السمت المار بنقطة المشرق فاصل بين الشمالي والجنوبي
من السموت فالخارج عن تحديبه جنوبي والداخل فيه شمالي هذا ان اتفق
العرض والتسطيح والا فبالعكس ومنها مبدأ عدودها في الجهتين الى نصف
النهار ويقطع بعض السموت مع المقنطرات في الربع المقطوع وينطبق دايرة
اول السموت على مدار الحمل في البلد الذي لا عرض له وعلى خط المشرق
في عرض ص المنطقة قوسان يخرجان من نقطة المشرق تنتهي
احداهما لمدار السرطان عند نصف النهار وهي الشمالية والاخرى لمدار
الجدي عند وسط السماء وهي الجنوبية وقسمة الواقعة منها بين مدار
الحمل والمدار الاعظم باجزاء البروج تغني عن قسمة الاخرى ولا يخفى
كيفية قسمتها وبين موقعيهما على نصف النهار بقدر ضعف الميل
الاعظم ومدار الحمل بنصف ما بينهما وبين موقع الشمالية على نصف النهار
واول السموت قدر الفضل بين الميل الاعظم والعرض وتمام الاخر
فان سوى العرض الميل الاعظم انطبقت الشمالية على اول السموت وان
ساوى تمامه انطبقت الجنوبية على الافق خط العصر قوس
واصل بين مداري السرطان والجدي كاطا لبعض المقنطرات
والسموت وقوسا الفجر والشفق يوضعان تحت العصر وقد يوضع فيه
ساعات زمانية وهي خطوط مستقيمة متساوية الابعاد مقطوعة

على مداري المنقلبين سادسها نصف النهار وقد يوضع خامسها فقط وقد
يوضع بازاء قوس الارتفاع قسي افاقية للظل والميل وارتفاع العصر وغيرها فانه
لنصف الفضل وسعة المشرق ونحوها اما الظل فلا ضبط لنهايته بل
بحسب الامكان واما الميل فنهايته كج ودرجة له ودقيقة على المشهور
واما ارتفاع العصر فنهايته مه وقوس الفضل ونحوها كل بقدر نهايته
في احد المنقلبين وقد يوضع بازاء قوس الارتفاع قوس مقنطرات ص
جزءا غير متساوية بحسب قسمة المنطقة وقد يوضع بعض هذه القسي
بازاء قوس الفضل وقد يوضع فوق مدار السرطان في الربع المقطوع
واما الهدفتان والخيط والمري والشاقول كل ذلك معلوم **الباب**
في معرفة حد الارتفاع واستخراجه اما حده فهو ارتفاع الشمس
او بعدها عن الافق وهو ايضا قوس دايرة عظيمة تمر بقطبي الافق
وبمركز الشمس والكوكب فيما بين مركزه والافق وانطلق لفظ الكوكب
على الشمس وغيرها في الحد واختصار واما استخراجه فامسك
الربع بيديك وعلق في خيطه شاقولا ثم حرك يديك بحيث يكون
الخيط لا داخلا في الربع ولا خارجا عنه فما قطع من وتر القوس
من الجهة المقابلة من الهدف فهو الارتفاع وان شئت فاقرن
الربع بين يديك بشرطه ثم حرك يديك حتى يصير حرف الربع
الذي ليس فيه هدف لا مظلما ولا منيرا فما قطع الخيط من القوس
من جهة الحرف الاخر فهو الارتفاع وان شئت فاجعل الهدفة
السفلى من جهة الشمس وسامتها الهدفة العليا فما قطع الخيط من اول
قوس الفضل فهو الارتفاع ان كانت الهدفتان من جهة نصف النهار

والا

والا فيتعين بهذا الوجه والاول اولى **وجه اخر** متى كان قوس
الارتفاع محدودا فاضا تر الهدفة السفلى بظل العليا ثم انظر ما قطع الخيط
من المقنطرات عند مدار الحمل المحفوظ ثم ضع على نصف النهار وابعد
عن مدار الحمل بقدر المحفوظ في احد الجهتين وليكن في جهة المركز
فهو اولى وهي جهة العرض ان كان التسطيح شماليا وخلاف جهة العرض
ان كان التسطيح جنوبيا ثم انقل المري بالخيط للافق بما بين المري ونقطة
المشرق من المرتفع فهو الارتفاع هذا ان كانت الهدفتان نحو نصف النهار
والا فتوهما الارتفاع فان كان الربع مقطوعا وقطع الخيط في مدار الحمل اكثر من
الميل الاعظم تعين بهذا الوجه واما اخذ ارتفاع ما لا شعاع له كالشمس
في الغيم اذا كان قرصها ظاهرا والكوكب وغيرها فاقرن الربع بين بصرك والشيء
الماخوذ ارتفاعه وغمض احد عينيك ثم حرك يديك حتى ترى الشيء على هدف
الربع فما قطع الخيط من الجهة المقابلة من الهدف فهو ارتفاع الشيء ولا يخفى
على الفطن بقية الاوجه ومعرفة الانخفاض ايضا والله اعلم
الباب ٢ في معرفة استخراج درجة الشمس ووضع المري عليها
اعلم ان درجة تعلم بوجوه كثيرة اقتصر القوم منها على طريقة واحدة
للمبتدي لسهولتها وهي طريقة الاسر ماخوذ من الاساس وهو ما يبنى عليه
غيره وذلك ان تعرف ما مضى من السنة القبطية اشهرا وايا ما تشتمل
تزيد عليه الاسر وهو خمسة اشهر واربعة عشر يوما فما اجتمع اجعله
لكل برج من اول الحمل ثلاثين يوما فان بقي اقل من الثلاثين فاجعله
لكل درجة من البرج المنتهي اليه يوما فالدرجة المنتهي اليها هي درجة
الشمس التي هي فيها في ذلك اليوم ومتى جمعت الاسر لما مضى السنة القبطية

وزاد الجمع على يب ظهرا فاسقط منه يب ظهرا والباقي اجعله لكل برج
احدا وثلاثين يوما فالدرجة المنتهي اليها هي درجة الشمس
واما وضع المري عليها فاعلم ان القطعة الشمالية من المنقطة مبدأها
من نقطة المشرق الى ثلثها للحمل ومن ثلثها الى ثلثيها للثور ومن ثلثيها
الى حزة للجوزا ثم ترجع فيما من نصف النهار الى ثلثها للسرطان والثلث
الذي بعده للاسد والاخير للسنبلة ثم تنزل في الجنوبية
مبتديا من نقطة المشرق الثلث الاول للميزان والثاني للعقرب
والاخير للقوس ثم ترجع من نصف النهار ثلث للجدي وثلث للدالي
وثلث للحوت فاذا علمت ذلك فاجر الماضي من البروج والدرج
على المنقطة فحيث انتهى منك العدد فتلك النقطة هي موضع الشمس
فضع الخيط عليها وعلم بالمري فهذا هو التعليم على درجة الشمس واعلم
ان الثلاثة التي اولها الحمل تسمى فصل الربيع والثلاثة التي اولها السرطان
تسمى فصل الصيف والتي اولها الميزان فصل الخريف والتي اولها
الجدي فصل الشتا هذا في العروض الشمالية وفي الجنوبية الربيع خريفا
وعكسه وفصلي الشتا والربيع في كل من الجهتين هي البروج الصاعدة
فيهما وهي التي يزيد فيها النهار وفصلي الصيف والخريف هي البروج الهابطة
وهي التي ينقص النهار فيها فعلى هذا زمان قصر النهار في العروض
الشمالية هو زمان طوله في الجنوبية وعكسه وكذا الليل واما
جهات البروج من اول الحمل الى اخر السنبلة جهاتها شمالية والباقي
جنوبية ولا يختلف باختلاف العرض والله اعلم **الباب ٣**
في معرفة حد الميل والغاية واستخراجهما اما حد ميل فالميل هو بعد

الكوكب

الكوكب عن مدار الاعتدال وهو ايضا قوس من دايرة عظيمة تمر بقطبي
العالم فيما بين مركزه ومنطقة معدل النهار والغاية هي ارتفاع الكوكب
اذا كان على دايرة نصف النهار وهو ايضا قوس من دايرة نصف النهار فيما بين مركزه
والافق واما استخراجهما فعلى الدرجة ثم انقل لنصف النهار فما بين المري
ومدار الحمل من المقنطرات هو الميل وما بين المري والافق من المقنطرات
هو الغاية وجهة الميل جهة برجه مطلقا وجهة الغاية مخالفة لجهة
العرض ان كان البرج مخالفا او كان موافقا ووقع المري بين سمت
الراس ومدار الحمل فان وقع بين سمت الراس ومدار الحمل فالغاية موافقة
في هذه الحالة فقط واما معرفة الميل من قوسه الموازي لقوس الارتفاع
اذا كان موضوعا فاقر قوس الارتفاع مقام المنطقة مبتديا من اول الحمل
لكل برج ل طردا وعكسا لاخر البروج وضع الخيط مثل الدرجة فيه
فما قطع من قوس الميل هو ميل الشمس في ذلك اليوم وهو اكثر تحريرا مما سواه من
من الطرق مثل الحساب واما معرفة الميل من الغاية اذا كانت
معلومة وبعد الكوكب من غايته ايضا فاجمع العرض وتمام الغاية ان
اتفقا والفضل بين تمام العرض وغاية ان اختلفا فما كان فهو
ميل الشمس او بعد الكوكب الذي استعملت غايته وجهته مخالفة ان كانت
الغاية مخالفة وهي اقل من تمام العرض والا فموافقة وان شئت تمام الفضل
بين العرض والغاية ان اتفقا والفضل بين تمام العرض والغاية ان اختلفا
فما كان فهو الميل او البعد ويكون موافقا ان اتفق العرض والغاية او
اختلفا وكانت اكثر من تمام العرض والا فمخالفة واما الغاية من الميل
او البعد فاجمع الميل والعرض ان اختلفا وخذ الفضل ان اتفقا

فما كان فهو تمام الغاية وتكون موافقة ان كان الميل موافقا وهو اكثر من
العرض والا فمخالفة **وان** شئت فانقص الميل او البعد من تمام العرض
ان كان مخالفا وزده عليه ان كان موافقا فما كان فهو الغاية وتكون
مخالفة فان زاد الجمع على ص فتمام الزايد هو الغاية وتكون موافقة في
هذه الحالة فقط والله اعلم **الباب ٤** في معرفة اي
مكان تسامت فيه الشمس الروس واي زمان تكون مسامتة فيه ومعرفة
استخراج الشمس من الميل والغاية انما تقع المسامتة في بعض البلاد مثل
مكة شرفها الله تعالى وعدن وزبيد والصين وتلك النواحي وهو
واسوان وما وراءها من العمران واكثر البلاد لا يقع ذلك فيها ابدا مثل
مصر واخميم والاشمونين واسيوط وسكندرية ونواحيها وساير
بلاد الترك والروم والتتار والشام وحلب والقدس وغير ذلك
هذا كله في الشمس خاصة واما الكواكب الثابتة فبعضها يسامت
في بلاد وبعضها يسامت في اخرى وضابط هذا كله متى كان ميل الشمس
او بعد الكوكب مساويا للعرض في قدره وجهته فان الشمس والكوكب
يسامتا روس تلك البلد وقت توسطهما وتكون غاية كل ص واما الكوكب
فيسامت في كل يوم مرة ما لم يتغير بعده واما الشمس فان كان العرض
قدر الميل الاعظم سامتت الروس يوما واحدا في السنة الشمسية
وذلك حين تكون في راس السرطان ان كان العرض شماليا وفي راس
الجدي ان كان جنوبيا وان كان العرض اقل من الميل الاعظم فتسامت
في الجزء الذي ميله مساو للعرض في قدره وجهته وذلك يومان في
السنة فقط وان كان البلد لا عرض لها سامتت في راس الحمل والميزان

فايدة

فايدة اختلف الرصاد في قدر الميل الاعظم على خمسة اقوال
اتفقوا على انه كج درجة ودقايق والخلاف في الدقايق فاكثر ما قيل
انها نا دقيقة وقيل مح واقل ما قيل ا وا ثبته الاستاذ طيعا في
رسالته وقيل ٣٣ والى هذا مال بعض المحققين من المتاخرين وقيل
٣٤ وهذا عليه الجمهور والعمل عليه غالبا فتكون جملة الميل الاعظم
عند الجمهور ٢٣ درجة و ٣٥ دقيقة ووقع لبعض الرصاد تردد بين
الثلاثة اقوال الاخيرة والله اعلم بالصواب **واما** معرفة الدرجة
من الميل فتقع على نصف النهار والبعد عن مدار الحمل بقدر الميل في جهته
او البعد عن الافق بقدر الغاية وعلم فكلاهما واحد ثم حرك الخيط حتى
يقع المري على المنقطة فيقع على جزئين وذلك لان كل درجتين بعدهما عن
المنقلب بعدا واحدا فيلهما متفق قدرا وجهة فانظر ان كان النهار
متزايدا فالمري على الدرجة من البرج الصاعدة والا فمن الهابطة **واما**
الوجه الاخر فضع الخيط على قدر الميل من قوسه الموازي لقوس الارتفاع
ثم انظر ما قطع من اول القوس ان كنت في ثلاثة الحمل او ثلاثة الميزان
والا فما قطع من اخر القوس اجعله كل ثلاثين درجة برج وكل درجة
لدرجة من اول الفصل الذي انت فيه فحيث انتهى بك العد فهو درجة
الشمس والله اعلم **الباب ٥** في معرفة مطلع عروض البلدان
واستخراجها اما مطلعها فالعرض هو بعد البلد عن خط الاستواء او ميل
دايرة المعدل عن سمت الراس او ارتفاع القطب الموافق عن الافق وهو ايضا
قوس من دايرة نصف النهار فيما بين سمت ومدار الاعتدال وفيما بين احد
القطبين والافق **واما** استخراجها فارصد ارتفاع الشمس قبل زوالها

وقتا بعد وقت الى ان ينتهي وتاخذ في النقص فاعظم الارتفاعات
هو الغاية فاستقبل المشرق فان كانت الشمس عن يمينك فهي جنوبية
وان كانت عن يسارك فهي شمالية ثم انظر بين الغاية والميل فان اتفقا
في الجهة فاجمعهما وان اختلفا فخذ الفضل بينهما فما كان فهو تمام
العرض ويكون عرض البلد مخالفا لجهة الغاية فان زاد الجمع على ص
في صورة الجمع فالزايد هو العرض ويكون موافقا للغاية في الجهة
وجه اخر اجمع الميل وتمام الغاية ان اختلفا وخذ الفضل ان اتفقا
فما كان فهو العرض وجهته خلاف جهة الغاية ان اخذت الفضل
وكان لتمام الغاية والا فجهته جهة الميل وجه اخر الق الميل من
الغاية ان اختلفا يبقى تمام العرض وخذ الفضل بين الميل وتمام الغاية
ان اتفقا يبقى العرض وجهته شمال ان زاد الميل من اول السرطان والا فجنوب
تنبيه فان عدم الميل فتمام الغاية هو العرض وان عدمت الغاية
وكان مركز الشمس على الافق فتمام الغاية هو العرض وان كانت الشمس
منحطة عن الافق بقدر استخراج العرض منها وان عدم تمام الغاية بان
كانت ص فالميل هو العرض ص وكذا اذا سوى الميل
الموافق الغاية هذا كله من جهة الشمس واما الكواكب فاعلم انه لا
يخلوا ان يكون له طلوع ومغيب او لا فان كان الاول فاقرب من
مقام الميل واقفل ببعده وغايته كما فعلت في الشمس وان كان
الثاني فلا يخلوا من ان يكون ابدي الخفا او ابدي الظهور فان كان
الاول فلا فايدة فيه لانه غير ظاهر لنا وان كان الثاني فلا يخلوا
من ان يكون غايتاه في جهة واحدة او في جهتين فان كان الاول

فاجمع

فاجمع غايتيهما السفلي لتمام بعده تحصل العرض واما العليا فاجمعها
لبعده فالزايد على ص هو العرض واما مجموعهما فنصفه هو العرض
وان شيت فانقص نصف الفضل بين الغايتين من العليا او زد على
السفلي فما كان فهو العرض وان كان الثاني وهو ان يكون غايتاه في
جهتين فطريق العرض من السفلي وهو الموافقة كما تقدم فيما اذا كانتا
في جهة واحدة وان فاجمع تمامها لبعده فالزايد على ص هو تمام
العرض واما الغاية فاسقط منها بعده يبقا تمام العرض وان
فاجمع تمامها لبعده تحصل العرض واما من مجموعهما فاعرف تمام
نصف الفضل بينهما فهو العرض وجهته كما مر والله اعلم الباب ٦
في معرفة عرض البلد من جزئين من اجزا منطقة البروج او كوكبين اعلم
انه اذا تساوى غاية جزئين اما ان يتفقا في الجهة ويختلفا في
الكم واما ان يختلفا في الكم والجهة واما ان يتفقا في الكم ويختلفا
في الجهة فاما الاول فاجمع بعدهما فنصف الحاصل هو هو العرض
واما الثاني فنصف الفضل بين البعدين هو العرض وجهته جهة
اكثر البعدين مطلقا واما الثالث فالبلد لا عرض له ولهما حال
ربع وهو ان يبقا في الكم والجهة مع اتفاق الغايتين في الكم والجهة
ايضا فهذا متفق في جميع البلاد ولا يستخرج من مجموعهما بل من
احدهما كالشمس والعرض في الحقيقة انما يستخرج من الشمس وان ما
هذه تمرينات وتحريقات للطالب وتشتمل كثيرا في مسايل
المطارحات فلو قيل وجدنا بلدا فيها كل من غايتي راسي التول
السرطان عـ كر فتساويان وبعدهما شماليين مختلفي الكم

من المقال الاول فاجمع ميل راس الثور وهو **باب** لميل راس السرطان وهو
كـ له علي المشهور يحصل **له** ن بنصفيها **ر له** محدودة الثواني وهو
العرض المطلوب وقس علي هذا **فايدة** قد تكلمنا علي معرفة استخراج العرض
في اي بلد طلبت ومن عادة المشايخ ان لا يذكر معرفة اطوال البلاد في هذه
الرسايل لانها انما تعرف من جهة خسوف القمرين فخلوها الازدياج وهي
كتب الحل اذ تحتاج الي مقدمات لا توجد الا فيها اللهم الا ان يتفق
ان رجلين في بلدين احدهما معلوم الطول ورصد ابتدا خسوف القمر
وضبطا مطالع الوقت عند ابتدايه او تمامه ثم عرف ما بين المطالعين
فهو فضل الطولين وهو المقصود فزده علي طول البلد المعلوم ان تاخر الخسوف
فيها والا فانقصه فما كان فهو طول البلد الذي كان مجهولا وهو شرقي
ان تقدم ابتدا الخسوف فيه علي بلدك والا فغربي والله اعلم
الباب كـ في معرفة حد الارتفاع الذي لا سمت له واستخراجه
اما حده فهو ارتفاع الكوكب اذا كان علي دايرة اول السموت وهو ايضا قوس منها
فيما بين مركزه والافق وهذا لا يكون وجوده الا بشرطين احدهما ان
يكون الميل موافقا للعرض فلو كان مخالفا كان الكوكب منحرفا عن دايرة اول
السموت الي الجهة المخالفة طول نهاره ما دام الميل كذلك والثاني ان يكون
الميل اقل من العرض فان كان اكثر منه كان الكوكب منحرفا عن اول السموت الي
الي الجهة الموافقة فان ساوا مر الكوكب باول السموت عند سمت الراس
وارتفاعه في هذه الحالة **ص** فان كان البلد لا عرض له فالارتفاع الذي
لا سمت له يكون موجودا في يومي الاعتدال فقط **واما** استخراجه فضع
درجة الشمس علي اول السموت فما وقع تحتها من المقنطرات فهو الارتفاع
الذي لا سمت له

الذي لا سمت له فان جهلت الدرجة وعلمت الميل فضع علي نصف النهار
والبعد عن مدار الحمل بقدر الميل في جهته فهذا قايم مقام التعليم
علي الدرجة فكمل العمل بحسب المراد **وجه** اخر ضع علي خط المشرق وعلم
علي مقنطرة تساوي الميل وانقل لنصف النهار فما بين المري ومدار
الحمل من المقنطرات فهو الارتفاع الذي لا سمت له ومتي كان
التسطيح جنوبيا ولتعذر التعليم من مقنطرات الربع فعلم علي الميل
من مقنطرات الفضلة ثم انقل لنصف النهار فما بين المري ومدار
الحمل هو المراد والله اعلم **الباب ٨** في معرفة المشرق والمغرب
واستخراجهما اما احدهما فسعة المشرق بعد مطلع الكوكب عن مطلع راس
الحمل والميزان وهو ايضا قوس من دايرة الافق فيما بين مطلع الكوكب ونقطة
المشرق اعني مشرق الاعتدالين وسعة المغرب بعد مغرب الكوكب
عن مغرب الاعتدالين وهو ايضا قوس من دايرة الافق فيما بين مغرب
الكوكب ونقطة المغرب **واما** استخراجهما فضع درجة الشمس
علي الافق فما طاز المري من السموت فهو سعة المشرق وجهتها جهة
الدرجة مطلقا **وان** شئت فضع علي نصف النهار وعلم علي الميل كما مر
ثم انقل المري بالخيط للافق تجد سعة المشرق وهي مساوية لسعة
المغرب في الجهة حقيقة وفي القدر دايما لان الشمس اذا كانت في
جزء من البروج في وقت الشروق لا يكون فيه وقت الغروب بل ينتقل عنه
لكن بشيء يسير **واما** الكواكب الثابتة فهي في الحقيقة متحركة تحركا يسيرا
جدا فان قيل فهل يكون اختلافهما في الجهة ايضا في اليوم الواحد
الجواب نعم وذلك اذا كانت الشمس في الجنوب مثلا وقت الشروق

ثم انتقلت في اثناء النهار للحمل لغنده عزوبها ذلك اليوم تكون قطعت
من الحمل جزا فتكون سعته شماليه عند الغروب ولا يخفي عكسه **وجه**
اخر عند من المقنطرات بقدر الميل وضع على نقاطعه لمدار الحمل فما قطع
الخيط من القوس فهو السعة **وان** شئت فضع على مقاطعه مدار
الحمل نصف الفضلة من السموت تجد الخيط على السعة من القوس
فائده السعة تساوي الميل في البلد الذي لا عرض له وتزيد
عليه في درات العروض وتساوي الارتفاع الذي لا سمت له في عرض
ص والله اعلم **الباب ٩** في معرفة حد نصف قوس النهار ونصف
الفضلة واستخراجهما اما حد نصف القوس هو المدة التي بين طلوع
الكوكب وتوسطه وهو ايضا قوس من دايرة تمر بمركز الكوكب
وتوازي مدار الاعتدال فيما بين دايرتي الافق ونصف النهار **ونصف**
الفضلة وتسمى نصف التعديل ايضا هي الفضل بين نصف الكوكب
المضافة اليه **ص** وهي ايضا قوس من مدار الكوكب الموازي لمدار
الاعتدال فيما بين الافق ودايرة عظيمة تمر بقطبي المشرق والمغرب
وبقطبي العالم **واما** استخراجهما فضع درجة الشمس على الافق
ولو على المطوي منه فما بين الخيط وخط المشرق هو نصف الفضلة
مطلقا وما بينه وبين وسط السما هو نصف القوس الليل ان كان
الربع كاملا او كان مقطوعا وخارج عن خط المشرق درجات مقنطرة
تدل على المطلوب فلو كان الافق مطويا والمري على المطوي منه فما بين الخيط
ووسط السما هو نصف قوس الليل ومتى كان الميل موافقا وكان الربع مقطوعا
وافقه غير مطوي ولو كان خارج عن خط المشرق درجا يدل على المراد

فعلم

فعلم على نظيرا له درجة من النقطة الاخرى وانقلبا للافق فما بين
الخيط واخر القوس هو نصف قوس الليل اطرحه من **قف** يبقى نصف
قوس النهار وذلك لان نصف قوس كل درجة مساو لنصف قوس كل
ليل نظيرها **وان** شئت ضع على نصف النهار وعلم على قدر الميل
في جهته ثم انقل المري للافق تجد نصف الفضلة مطلقا ونصف القوس
او نصف قوس الليل ان كان على المطوي من الافق كما تقدم فان لم يقع الخيط
على قوس الارتفاع ولا على قوس يدل على المطلوب فعلم على الميل في خلاف
جهته وكمل العمل تحصل نصف قوس الليل ومتى كان بازا قوس الارتفاع
قوس موضوع لنصف الفضلة فضع على الدرجة من قوس الارتفاع فما قطع
الخيط من ذلك القوس فهو نصف التعديل **تنبيه** فان لم يكن قوس
الارتفاع موضوعا اصلا فانظر ان كان الميل مخالفا للعرض فعلم عليه في
نصف النهار وعلى المري الدرجة وانقل المري للافق فيما قطع الخيط
من المقنطرات عند مدار الحمل اجعله ميلا واعرف سعة مشرقه
بان تعلم عليه في نصف النهار وتنقل المري للافق فما حازه من السموت
فهو سعة المشرق لذلك القدر الذي فرضناه ميلا وهو نصف الفضلة
وان كان الميل موافقا فعلم على نظيره او نظيرا له درجة وكمل العمل
تجد نصف الفضلة ايضا **وجه اخر** ضع على مقاطعه مقنطرة
الميل لمدار الحمل فما بين التقاطع ونقطة المشرق من السموت
فهو نصف الفضلة فزدها على **ص** ان كان الميل موافقا وانقصها
ان كان مخالفا فما كان فهو نصف القوس اضفه تحصل قوس النهار واطرحه
من الدور يبقى قوس الليل والله اعلم **الباب ١٠**

في معرفة الدرجة من نصف الفضلة ونصف القوس ليعلم اولا ان
كل درجتين بعدهما عن احد المنقلبين بعدا واحدا فان نصف قوس
كل منهما ونهارها وليلها مساو لنصف قوس الاخرى ونهارها وليلها
وكل درجتين بعدهما عن راس الحمل بعدا واحدا وكل درجتين ايضا
بعدهما عن راس الميزان بعدا واحدا فان نصف فضلة كل درجة
من هذه الاربع مساو له لنصف فضلة كل من الباقيات وكذا ليلها
وسعة مشرقها فاذا جهلت الدرجة وعلم نصف الفضلة وكان
لها قوس بازاء قوس الارتفاع فضع على قدرها منه فما قطع الخيط من اول
قوس الارتفاع فهو بعد الدرجة عن اقرب الاعتدالين اليها وتبين
الدرجة بالفضل الذي انت فيه ومنه ظاهر فان لم يكن هذا القوس
موضوعا فابعد بالخيط عن نصف النهار بعد نصف القوس ان كان
الميل مخالفا او كان موافقا والربع كاملا او خارجا عن خط مشرقه
درجات له على المطلوب ويلزم منه ان يكون بين الخيط وخط المشرق
نصف التعديل وعلم على الافق ثم حرك الخيط حتى يقع المرى على النقطة
فتلك النقطة التي تحته هي درجة الشمس من البروج الصاعدة
ان كان النهار مزايدا والا فمن الهابطة فلو كان الربع مقطوعا والميل
موافقا والافق مطويا فضع على نصف الفضلة من اول قوس الارتفاع
وعلم على المطوي من الافق وكمل العمل كما مر بجهة الدرجة فلو لم يكن الافق
مطويا ولم يكن خارجا عن خط المشرق قوسا فضع على نصف التعديل كما مر
وعلم على الافق وانقل للمنطرة تخرج كذلك نظيرا لدرجة وهي ميلها
من البرج السابق وتقابلها في النقطة الاخرى فان لم يكن قوس الارتفاع

موضوعا

موضوعا فضع على تقاطعه مدار الحمل لتعتبر نصف الفضلة من
السموت فما قطع الخيط من المقنطرات عند التقاطع فهو الميل فاستخرج
منه الدرجة بما مر في بابه والله اعلم **الباب ١١**
في معرفة مدار الارتفاع قطر المدار واستخراجه اما حده فهو الارتفاع
الذي فضل دايرة **ص** وهو ايضا قوس من دايرة تمر بقطبي
الافق فيما بين طرف القطر ودايرة الافق ولا يكون طرف هذا
القطر مرتفعا الا بشرطين احدهما ان يكون البلد ذا عرض الثاني
ان يكون الميل موافقا **واما** استخراجه فعلم على الدرجة او على الميل
في نصف النهار ثم انقل لخط المشرق فما وقع تحت المرى من المقنطرات
فهو ارتفاع قطر المدار **وجه اخر** ضع على تقاطع اول السموت
لمقنطرة تساوي الميل وعلم عليها ثم انقل لنصف النهار فما بين المرى
ومدار الحمل هو ارتفاع قطر المدار وهو ابدا اقل من كل ميل
ونصف الفضلة والعرض ولا يمكن مساواته لنصف الفضلة ولا للعرض
لان القدر الذي قام عليه البرهان ان الدايرة اعظم من الارتفاع
ولا يمكن ان يساويه الا في بلد لا عرض له اذا كان الكوكب
على هذا الاعتدال ونصف الفضلة هي الدايرة لارتفاع قطر
المدار وهما مفقودان مع عدم العرض واما كونه اقل من العرض فلان
قطب معدل النهار الموافق مرتفع بقدر العرض والمدارات حوله
وجميع مراكزها على المحور واقطارها مائلة بمراكزها والمحور مائلة
للجهة المخالفة ابدا فلزم منه ان يكون مراكز المدارات منحرفة
عن القطب فلا يوجد لنا قطر مدار الا وهو منحط عن القطب

ولا يمكن ان يساوي الميل الا في عرض ص ولا يزيد كل قطر بل
القطر الموازي للافق فقط كما تقرر في الحد تنبيه قال الشيخ جمال الدين
المارديني رحمه الله في ارتفاع قطر المدار لا يمكن زيادته على الوجه
ونهايته فتر يساويه وهو سبق قلم والله اعلم **الباب ١٢**
في معرفة الميل ونصف الفضلة ونصف القوس والدرجة من
ارتفاع قطر المدار والارتفاع الذي لا سمت له وسعة المشرق
ومعرفة السعة من الارتفاعين **اما** من ارتفاع قطر المدار اذا
كان موجودا فضع على خط المشرق وعلم على قدره ثم انقل لنصف
النهار بحد الميل ولو حركت الخيط حتى وقع حيث المري على الافق
حاز السعة وقطع الخيط نصف الفضلة ونصف القوس وعلى
النقطة وقع على الدرجة من الصاعدة ان كان الميل متناقصا والا
فمن الهابطة **وان** فضع على وسط السماء وابعد عن مدار الحمل
في الجهة الموافقة بقدر ارتفاع القطر ثم حرك الخيط حتى يقع المري
على اول السموت فما وقع تحته من المقنطرات فهو الميل **واما**
من الارتفاع الذي لا سمت له فعلى تقاطعه من المقنطرات
لاول السموت ثم انقل لنصف النهار بحد الميل وان حركت
الخيط حتى وقع المري على النقطة وقع على الدرجة او على الافق حاز
السعة وقطع الخيط نصف الفضلة ونصف القوس **وان** شئت
فضع على نصف النهار وابعد عن مدار الحمل في الجهة الموافقة
بالارتفاع الذي لا سمت له وعلم ثم انقل لخط المشرق بحد المري
على الميل ولا يكون الا موافقا في هاتين المسئلتين اذ وجود الارتفاع

انما يكون في الموافقة فقط

انما يكون في الموافقة فقط **واما** سعة المشرق فضع على تقاطعها
من السموت للافق فما بين الخيط وخط المشرق هو نصف الفضلة
وما بينه وبين نصف النهار هو نصف القوس فعلى الافق
وانقل للنقطة تحت الدرجة او لنصف النهار بحد الميل
وان شئت فضع على السعة من القوس فما قطع الخيط في مدار الحمل
فهو الميل وحيث عرف الميل عرفت الدرجة وما قطع من السموت
فهو نصف الفضلة والله اعلم **الباب ١٣** في معرفة حد كل
من الدائر وفضله والسموت واستخراج كل منها اما حد ودها
فالدائر قوس من مدار الكوكب فيما بين مركز الكوكب والافق الشرقي
ويقال ايضا فيما بين مركز الكوكب والافق من الجهة الغربي مطلقا
سواء كانت المشرق او المغرب فعلى الاول يكون هو الماضي من
النهار مطلقا قبل الزوال وبعده وهو الدائر من النهار الحقيقي
وعلى الثاني يكون هو الماضي من الشروق ان الارتفاع شرقيا
والباقي للغروب ان كان غربيا وهو الاصطلاحي **وفضل**
الدائر هو الباقي للزوال قبله والماضي منه بعده وهو قوس
من مدار الكوكب فيما بين مركزه ودائرة نصف النهار وهو
في الحقيقة فضل نصف القوس على الدائر الشرقي وفضل الدائر
الغربي على نصف القوس فتسمحوا واطلقوا عليه فضل الدائر
والسموت هو مقدار انحراف الكوكب عن دائرة اول السموت
وهو ايضا قوس من المقنطرة التي عليها الكوكب فيما بين دائرة
الارتفاع التي هو عليها ودائرة اول السموت **واما** استخراجهما

فعلم على الدرجة او على الميل فكلاهما واحد ثم انقل المري بالخيط لتعرف
الارتفاع من المقنطرات فما قطع الخيط من معكوس القوس فضل الدائر
وما قطع من اوله زده عليه نصف الفضلة ان كان الميل موافقا وان نقصه
ان كان مخالفا فما كان فهو الدائر ان كان الارتفاع شرقيا على كل
من الحدين فان كان الارتفاع غربيا فهذا هو الباقي للغروب وهو الدائر
على الحد الثاني وهو الذي تريده عند اطلاق الدائر واما على الحد الاول
فزد فضل الدائر في هذه الحالة على نصف القوس الشرقي تحصل الدائر
وما وقع تحت المري من عدد السموت فهو سمت الوقت وجهته جنوب ان وقع
المري على السموت الجنوبية شمالا ان وقع على الشمالية **وان** شئت قلت
ان كانت الدرجة موافقة للعرض والارتفاع اقل من الارتفاع الذي لا
سمت له او الميل او اكثر من العرض فالسمت موافق والا مخالف **واعلم**
ان السمت الموافق لا يزيد على سعة المغرق والمخالف لا ينقص عنها الا اذا
كان الميل موافقا **تنبيه** متى كان الميل موافقا والارتفاع اقل من ارتفاع
قطر المدار والبروج مقطوعا فان كان خارج خط المشرق ودجانه له
على المطلوب فالعمل كما مر الا ان ما قطع الخيط من هذه البروج اذا القيته
من نصف التعديل بقي الدائر واذا زدته **على ص** حصل فضل
الدائر وان لم تكن درج فانظر ان كان الافق مع ما يليه من المقنطرات
مطويا فحرك الخيط حتى يقع المري على قدر الارتفاع من المقنطرات
المطوية فما قطعه الخيط من اول القوس زده **على ص** تحصل فضل الدائر
وانقصه من نصف الفضلة بقي الدائر ويتعذر السمت في هذه
الصورة الا ان تكون السموت مطوية ايضا وان كانت تحت الافق

مقنطرات

مقنطرات الخطاط فعلم على نظير الدرجة او الميل وحرك الخيط حتى
يقع المري على الارتفاع من مقنطرات الاخطاط فما قطع القوس زده وانقصه
كما علمت يبقا الدائر وفضله فان لم يكن الافق مطويا مع ما يليه ولا من مقنطرات
الخطاط فعلم على الدرجة او الميل وانقل المري لمقنطرات الارتفاع فما
وقع تحت المري من السموت فهو سمت الوقت فاحفظ ما قطع الخيط من السموت
على الافق وانقل لتقاطع قدره من السموت من الجهة الاخرى للافق فما
قطع الخيط من القوس زده وانقصه كما مر تحصل الدائر وفضله وهذا
الوجه ما لم اسبق اليه فان لم يكن في الربع سموت فضع الدرجة على
مقنطرة الارتفاع وثبت الخيط ثم علم على الافق وحرك الخيط حتى يقع المري
على المقنطرة وثبت الخيط وعلم على المقنطرة والاخرى وحرك الخيط
حتى يقع المري على الافق فما قطع الخيط من القوس زده او انقصه كما عرفت
تحصل الدائر وفضله ويتعذر السمت **وان** شئت فعلم على الدرجة
او الميل وانقل لمقنطرة الارتفاع وعلم على الافق ثم انقل لنصف
النهار فما بين المري ومدار الحمل من المقنطرات علم على مثله من الجهة
الاخرى عن مدار الحمل وانقل المري فما قطع من القوس زده او انقصه
تجد المراد والله اعلم **الباب ع** في معرفة حد الدائر
والسمت بغير حدهما المتقدمين ومعرفة فضل الدائر
اذا كان قوس الارتفاع محذوفا ومعرفة السمت من غير السموت
اما حدهما ففضل الدائر قوس من معدل النهار فيما بين دائرة نصف النهار
ودائرة من دوائر الميول يمر بمركز الكوكب وسمت قوس من دائرة الافق
فيما بين دائرة الارتفاع التي عليها الكوكب ع والسموت **واما**

استخراجها فعلم على الدرجة او الميل والنقل المقنطرة الارتفاع واحفظ
ما قطع الخيط من المقنطرات على مدار الحمل ثم ضع على نصف النهار والبعد
عن مدار الحمل بقدر المحفوظ وعلم وانقل المري للافق فما حاز من
السموت انقصه من ص يبقا فضل الدائر وان زدت على ذلك
نصف التعديل في الموافقة ونقصتها في المخالفة حصل الدائر
تنبيه متى كان الارتفاع اقل من ارتفاع قطر المدار فضع المري
على الارتفاع من المقنطرات المطوية ان كانت والا فعلم على النظير
وانقل المقنطرات الانحطاط ان كانت فان لم تكن فعلم على الدرجة
او الميل وانقل المقنطرة الارتفاع ما قطع الخيط على الافق من
من السموت وضع على ما تقاطع مثله للافق من السموت الاخرى
واحفظ ما قطع الخيط من المقنطرات في هذه الاحوال على المدار
فعلم عليه في نصف النهار من احد الجهتين وانقل بالمري للافق
فما حاز من السموت زده على ص تحصل فضل الدائر وانقصه
من نصف التعديل يبقا الدائر وجه اخر ضع على وسط السما
والبعد عن مدار الحمل بالارتفاع في جهة الميل ان كان ميل
فان لم يكن فعلم في اي الجهتين شئت وحرك الخيط حتى يقع
المري على مقنطرة الميل ان كان والا فعلى الافق فما حاز المري من
السموت زده على ص ان كان الميل موافقا والارتفاع اقل من ارتفاع
قطر المدار تحصل فضل الدائر وانقصه من نصف الفضلة
يبقا الدائر فان كان المدار اكثر من ارتفاع قطر المدار او الميل
معدوما او مخالفا فما بين المري ونصف النهار من الجهة القربى هو
فضل الدائر

فضل الدائر انقصه انقصه من نصف القوس يبقا الدائر وما
قطع الخيط من القوس فهو السمت وجهته موافقة ان كان الميل موافقا
ووقع الخيط على الارتفاع والا فمخالفة تنبيه فان زاد الارتفاع
على الميل الاعظم وتعذر الابعاد به فابعد في الجهة الاخرى
وان شئت فضع على وتد الارض وابعد عن المدار الاصغر
بقدر زيادة الارتفاع على الميل الاعظم ثم حرك الخيط فيما حاذى
بقع المري على الميل من مقنطرات الفضلة ان كان والا فعلى الافق
فما بين المري ووتد الارض من السموت هو فضل الدائر
وما قطع الخيط من القوس هو السمت وهو مخالف ان كانت الفضلة
مخالفة او كانت موافقة ووقع الخيط على قوس الارتفاع والا فموافق
فان لم تكن فضلة تعذرت هذه الحالة والله اعلم الباب 18
في معرفة درجة الشمس والميل والسعة ونصف الفضلة
وارتفاع قطر المدار من فضل الدائر والسمت ومعرفة السمت
من فضل الدائر وعكسه وكل ذلك اذا كان الارتفاع معلوما
ضع على فضل الدائر من معكوس القوس فان كان اكثر من ص فضع
على الزائد من قوس الفضلة ان كان والا فمن اول القوس وعلم على
مقنطرة الارتفاع ان كان فضل الدائر اقل من ص او كان اكثر
واستعملت قوس الفضلة او وضعت على الزائد من اول القوس
والمقنطرات مطوية وانظر ما تحت المري من السموت في
الحالين الاولين فهو السمت لهذا الارتفاع ثم حرك الخيط في هذه
الاحوال حتى يقع المري على المنقطة تحت الدرجة ولو نقلت

ولو نقلت لوسط السما وجدت الميل او الافق وجدت السعة
ونصف الفضلة او لخط المشرق وجدت ارتفاع القطران كان
الميل موافقا ومتى وضعت على الزايد من اول القوس ولم تكن المقنطرات
مطوية فعلم على الارتفاع من مقنطرات الاخطاط ان كانت وانقل
المري للمنطقة تجد نظير الدرجة فان لم تكن فعلم على الافق وانقل لنصف
النهار فما بين المري ومدار الحمل علم على قدره من الجهة الاخرى وانقل
المري بالخيط للافق وثبت الخيط وعلم حينئذ على مقنطرة الارتفاع
وانقل المري للمنطقة تجد الدرجة او لنصف النهار تجد الميل
او للافق تجد السعة ونصف الفضلة **وجه اخر** ضع على وسط
السما وعلم على الارتفاع من جهة الميل فان تعذر فانعد عن
في الجهة الاخرى او فضع على وتد الارض وانعد عن المدار الاصغر
بزيادة الارتفاع على الميل الاعظم ثم حرك الخيط في جميع هذه الصور
حتى يقع المري على تمام فضل الدابر من السموت الموافقة للميل فان كان
فضل الدابر اكثر من **ص** فحتى يقع المري على الزايد من المخالفة
فما وقع تحت المري من المقنطرات فهو الميل فاعرف منه الدرجة
والسعة ونصف الفضلة وما قطع الخيط من احدى القوسين
فهو السمت وجهته كما مر في بابه **وجه اخر** ضع على نقاط الافق
لتمام فضل الدابر من السموت وعلم وانقل لنصف النهار فما بين
المري ومدار الحمل ضع على نقاطه له وعلم على مقنطرة الارتفاع
وانقل للمنطقة ونصف النهار والافق وخط المشرق تجد الدرجة
والميل والسعة ونصف الفضلة وارتفاع القطر **واما** الدرجة

من السمت

الدرجة من السمت فضع على نقاط مقنطرة الارتفاع لسمت الوقت
فما بين الخيط ونصف النهار من القوس فهو فضل الدابر فعلم وانقل
للمنطقة تجد الدرجة **وجه أخر** علم في نصف النهار
على الارتفاع في جهة الميل ان امكن والا ففي الجهة الاخرى ثم
انقل للسمت من قوس الارتفاع ان كان موافقا للميل وعلمت
على الارتفاع في جهته فان علمت في خلاف جهته او كان السمت
مخالفا للميل فمن قوس الفضلة هذا ان كان التسطيح شماليا
وبالعكس ان كان تنجوبيا فما وقع تحت المري من السموت فهو تمام
فضل الدابر فان تبين بالاخرة ان كان الارتفاع اقل من ارتفاع
القطر فزد ما تحت المري من السموت فهو تمام ~~فضل الدابر~~ على
ص نحصل فضل الدابر وما وقع تحته من المقنطرات
مطلقا فهو الميل وحيث عرف الميل يعلم منه الدرجة والسعة
ونصف الفضلة وارتفاع القطر والله اعلم **الباب ١٦**
في معرفة الارتفاع من فضل الدابر والسمت اذا كانت الدرجة
معلومة او الميل علم على الدرجة او الميل وانقل لفضل الدابر
من معكوس القوس فان زاد على **ص** فضع على الدابر من قوس
الفضلة ان كان والا فمن اول القوس ان كانت المقنطرات مطوية
تجد المري على مقنطرة الارتفاع من غير المطوية الا ان وضعت
على الزايد من اول القوس فان لم تكن مطوية فعلم على النظير وضع على
الزايد اول القوس تجد الارتفاع من مقنطرات الاخطاط ان
كانت والا فاحفظ ما قطع الخيط من السموت عند الافق ثم علم

على الدرجة وانقل الخيط لمقاطعة الافق للمحفوظ من السموت
تجد المري على مقنطرة الارتفاع **وجه اخر** ض على مقاطعة
تمام فضل الدائر من السموت للافق وعلم وانقل لنصف النهار
واحفظ ما بين المري ومدار الحمل ثم علم على الميل او الدرجة
وض الخيط على تقاطع المحفوظ من المقنطرات للمدار تجد المري
مقنطرة الارتفاع فان كان فضل الدائر اكثر من **ص** فضع
على تقاطع الزائد للافق وعلم وانقل لنصف النهار واحفظ ما
بين المدار ثم علم على الدرجة او الميل وض على تقاطع المحفوظ
للمدار فما وقع تحت المري من المقنطرات المطوية فهو الارتفاع
فان لم يكن فاحفظ ما قطع الخيط من السموت على الافق وض على
تقاطع قدره من السموت الاخرى للافق ايضا تجد المري على مقنطرة
الارتفاع **وجه اخر** ض على مقاطعة مقنطرة الميل
في جهته فتمام فضل الدائر من السموت الموافقة للميل ان كان
فضل الدائر اقل من **ص** والا فعلى مقاطعة مقنطرة
الميل للزائد من المخالفة فان لم تكن المقاطعة ففي مقنطرات
الفضلة وانقل لنصف النهار مطلقا فما بين المتري والمدار
هو الارتفاع **واما** الارتفاع من السمت فعلم على الدرجة
او الميل وانقل المري لسمت الوقت في جهته تجده على
مقنطرة الارتفاع **وجه اخر** ض على السمت من قوس الارتفاع
الى الافق جهة الميل وعلم على مقنطرة الميل ان امكن وانقل لنصف
النهار فما بين المري والارتفاع والمدار فهو الارتفاع فان لم يكن
فض

فض على السمت من قوس الفضلة وعلم على الميل من مقنطراتها وانقل
لوسط السما تجد الارتفاع كما مر ولو تدا الارض وزد ما بين المري
والمدار الاصغر على الميل الاعظم تحصل الارتفاع فان خالف
السمت الميل فض على السمت من قوس الفضلة وعلم على الميل من مقنطرات
الربع هذا ان كان التسطيح شماليا والا فاعكس الوضع والتعليم
بان تض على السمت من قوس الارتفاع وتعلم على الميل من مقنطرات
الفضلة ثم انقل لوسط السما تجد الارتفاع كما تقدم والله اعلم

الباب ١٧ في معرفة تعريف الساعات النهار والليل
واستخراجهما والماضي والباقي منها اما تعريفها فهي نوعان احدهما
يسمى الساعات المستوية وهي ثلاث من الدور وتختلف اعدادها
ولا يختلف مقدارها والنوع الاخر يسمى الساعات الزمانية التي
تختلف باختلاف الزمان وتختلف مقدارها ولا يختلف اعدادها
وهي نصف سدس قوس النهار **واما** استخراجها فهو ان تجعل
قوس النهار لكل **يه** منه ساعة وما بقي دون خمسة عشر
فانسبه منها يحصل عدد ساعات النهار المستوية وان شئت
فاقسم قوس النهار على ١٥ تخرج عدد ساعات النهار المستوية
النهار من **كد** يبقى عدد ساعات الليل المستوية **واما** الماضي
منها فالق الدائر الحقيقي كل خمسة عشر درجة ساعة والباقي
انسبه منها او اقسم الدائر على **يه** تخرج الماضي من ساعات
النهار اطرحها من عدد ساعات النهار يبقى الباقي للغروب
ساعات وكذا تفعل في الدائر من الليل **واما** الزمانية

فانظر ان كانت موضوعة بين المدارين فعلم على الدرجة
وانقل المري بالخيط للخط الخامس الذي يلي وسط السما فما قطع
الخيط من معكوس القوس فهو مقدار الساعة الواحدة الزمانية
وقوس النهار ٢٢ زمانية وايا لا تختلف وانما يختلف مقدار كل
ساعة منها وكذا الليل فان عملت على نظير الدرجة ونقلت
للخط الخامس كما مر قطع من معكوس القوس مقدار الساعة الزمانية
الليلية وكذا ان طرحت النهارية من ٣٥ واما الماضي والباقي
منها فاسقط الدايرلكل ساعة قدرها والباقي انسبه منها
او اقسم الدايرعلي مقدار الساعة تخرج فيهما الماضي من ساعات
النهار اسقط ذلك من ١٢ يبقى الباقي من ساعات النهار
وكذا تعمل في الدايرمن الليل واما مقدار الزمانية
من عدد المستوية وعكسه فزد علي عدد المستوية ويعد يحصل
مقدار الواحدة الزمانية وان اردت من قدر الزمانية خمسة
بقي عدد المستوية والله اعلم الباب ١٨ في معرفة
حد الظل واستخراجه من الارتفاع وعكسه اما حده فاعلم
ان الظل علي قسمين مبسوط وهو الذي ينقص لزيادة الارتفاع
وهو الماخوذ من المقاييس القايمة علي سطح الافق وهو خط يخرج
من اصل الشخص موازي لجيب تمام الارتفاع وشخصه قطعة من عمود
الارتفاع فيما بين مركز العالم والسطح الذي هو عليه ومنكوس
وهو الذي يزيد الزيادة الارتفاع وهو الماخوذ من المقاييس
القايمة علي الاسطحة القايمة علي سطح الافق وان شيئت قلت

هو الماخوذ

هو الماخوذ من المقاييس الموازية للافق وخط يخرج من اصل
الشخص موازي لجيب الارتفاع وشخصه قطعة من ترتيب
الارتفاع فيما بين مركز العالم والسطح الذي عليه الظل وقوس
الظل الموضوع في الالة قد يكون مبسوطا وهو الذي تتضايق
اجزاوه من جهة اول القوس وقد يكون منكوسا وهو الذي
تتضايق اجزاوه من اخر القوس وله قامة ينسب اليها تعلم بوضع
الخيط علي مد من قوس الارتفاع فان قطع من اخر الظل س
فيسمي اجزا وستينيا ايضا وهو امهر وان قطع ١٢ فيسمي اصابع
وان قطع ستة او ثلثا او ونصف او ثلثين او سبعة فاقام
وان قطع خمسة ففضله فاذا اردت الظل لاي ارتفاع شيئت
فضع الخيط علي قدره من اول القوس فما قطع من قوس الظل فهو ظل
ذلك الارتفاع مبسوطا ان كان الموضوع في الالة مبسوطا
والا فمنكوسا فان اردت الظل الاخر فضع علي تمام الارتفاع فما قطع من قوس
الظل فهو الظل الاخر فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فضع علي
تقاطع الارتفاع من السموت للافق وعلم وانقل لنصف النهار
فما بين المري والمدار من المقنطرات ضع علي تقاطعه فما قطع من
قوس الظل فهو الظل المطلوب لشرطه وان اردت الظل الاخر
فاستعمل تمام الارتفاع يحصل المراد لان ظل كل ارتفاع مبسوطا
هو ظل تمامه منكوسا وبالعكس فان كان الارتفاع ٤٥ استوي الظلان
وكان كل منهما قدر القامة فان كان الارتفاع اقل من ٤٥ كان المبسوط
اكثر من القامة والمنكوس اقل منها وبالعكس ان كان اكثر واذا ضربنا

المبسوط في المنكوس حصل قدر مربع القامة ابدا فعلى هذا اذا
تعذر اخراج احد الظلين لبعده ووقوع الخيط على اجزاء الظل
فاستخرج الظل الاخر واقسم عليه مربع القامة يخرج الذي تعذر
واما الارتفاع من الظل فضع على قدر الظل من قوسه فما قطع من
اول قوس الارتفاع فهو ارتفاع الظل المفروض ان كان موافقا
للقوس الموضوع بان يكونا مبسوطين او منكوسين والا فمن اخره
واما قول الموقتين في رسايلهم فما قطع من اول القوس فهو الارتفاع
ان كان الظل مبسوطا والا فمن اخره مبني على ان القوس الموضوع
مبسوطا وهو الغالب فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فضع
الخيط على الظل فما قطع على المقنطرات على المدار البعد عنه
بقدره على نصف النهار وعلم وانقل للافق فما حاز المري من
السموت فهو الارتفاع بشرطه فان لم يكن وضع الخيط على قدر
الظل المحفوظ من قوسه بالازاء عليه فاقسم عليه مربع القامة يحصل
الظل الاخر فاستخرج ارتفاعه كما مر يحصل المطلوب والله اعلم

الباب ١٩ في معرفة الدايرتين الظهر والعصر والدايرتين
العصر والغروب يعرف وقت الظهر بتحول جرم الشمس عن خيط
المسايرة وبزيادة الظل المبسوط بعد نهاية قصره او بعدوله
بعد عزمه ونقص الغاية بعد نهايتها ومعنى نصف القوس
متكلنا وكذا فضل الدايرة الشرقي ويعرف وقت العصر بصيرورة
ظل الشي غير ظل الزوال واخر وقت الاختيار بصيرورة ظل الشي مثليه
خلا ظل الزوال او بمعنى المدة التي بينه وبين الظهر متكلنه والغروب

بغروب

بغروب الشمس او بمعنى الدايرتين العصر والغروب المستخرج من
الالة او الجداول مع زيادة اقلها نصف درجة وقد اوضحت
ذلك في كتابي المسمى بنظم المواقيت في مباشرة المواقيت فاذا علمت
ذلك فضع درجة الشمس على خط العصر فما بين الخيط ونصف النهار
هو فضل دايرة العصر المسمى بالدايرتين الظهر والعصر وما قطع من
اول القوس متزودا عليه نصف التعديل في الموافقة والا فانقص
يحصل الدايرتين العصر والغروب المسمى بالباقي للغروب
فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فضع الدرجة على خط العصر
ان كان يتم المري على ارتفاع العصر وسمته فاحفظ ما قطع الخيط على
المدار والبعد عنه بقدره على نصف النهار وعلم وانقل للافق
فما حاز المري من السموت فاسقطه من ص يبقى ما بين
الظهر والعصر او زد عليه نصف الفضل في الموافقة والنقص
في المخالفة يحصل ما بين العصر والغروب فان لم يكن فضع على
تقاطع الغاية للافق وعلم وانقل لنصف النهار فما بين المري
والمدار فضع الخيط على تقاطعه له فما قطع من قوس العصر الموازي
للمدار فهو ارتفاع العصر ولا بد من الزيادة المتقدمة فما وقع تحت
المري من المقنطرات فهو ارتفاع اول وقت العصر ومن السموت
هو سمته ايضا فان لم يكن هذا الخط موضوعا فضع الخيط على الغاية
وانظر ما قطع من قوس الارتفاع العصر الموازي لقوس الارتفاع ان كان
فهو ارتفاع العصر فانقل درجة الشمس لقدره من المقنطرات يحصل
ما تقدم فان لم يكن موضوعا فاعرف ظل الغاية وزد عليه قامة

بحصل ظل العصر استخرج ارتفاعه فهو ارتفاع العصر انقل درجة
الشمس لغدوه بحصل المطلوب وان زدت على ظل الغاية ضعف قامته
حصل ظل الخر وقت الاختيار فاعرف ارتفاعه وفضل دايره كامر
بحر المراد ولك ان تستخرج ببقية الاوجه كما عرفت والله اعلم

الباب ٢٥ في معرفة وقت العشا ووقت الفجر
وحصبهما وحدهما واستخراجهما بعرف وقت العشا بغروب
الشفق باتفاق الايمة او بقدر حصته من الغروب والشفق هو
الحمرة المعترضة في افق المغرب بعد الغروب عند امامنا الشافعي
ومالك واحمد في اصح قوليه وصاحبي ابي حنيفة وقال ابو حنيفة
واحمد في القول الثاني انه البياض الذي بعد الحمرة وفرق الخرقي
من اصحابه فجعله في السفر كالاول وفي غيره كالثاني كما هو مبنيا في
كتب الفقه وحده قوس من مدار الشمس فيما بين مركزها والافق
الغربي حال كونها منحطة عن الافق الغربي ١٧ درجة على الصحيح
وتعرف وقت الصبح بطلوع الفجر الصادق وهو المنتشر ضوءه
معترضا بالافق الشرقي او مضي قوس الليل خلا حصة الفجر
وهي المدة التي بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وحدها قوس
من مدار الشمس فيما بين مركزها والافق الشرقي حال كون الشمس منحطة
عن افق المشرق ١٩ على الصحيح وقيل ان المعتبر في الحصتين ان تكون
الشمس منحطة ١٨ فيهما وهذا مردود اعقلا وشرعا الا على قول
ابي حنيفة فيصح من جهة تساوي الحصتين وقيل يعتبر ١٦ في
الشفق ١٩ في الفجر وقيل غير ذلك قال الاستاذ طيبعا البلقيني

ثم راي

ثم راي المراكشي وفضلا المصريين الفجر على ٢٥ والشفق على ١٦ وراي
النصير الطوسي وفضلا المشرق والشام الفجر على ١٩ والشفق على ١٧
كما تقدم قال الشيخ جمال الدين بن المارديني رحمه الله وقد امتحنا
بعض حذاق المتلمذين في سنين متواليه يعني الشيخ علاي الدين بن الشاط
فوجدنا الثمانية عشر وقتا اسفار والعشرين وقت غلس قال والحق
فيهما الزيادة والنقص بحسب العوارض الحادثة مثل صفاء الجو وكدورته
وقت البخار وخفته وسدة الهوا ورقته ووجود القمر وغيوبته
وضعف نظر الراصد وحدته والذي اعتمد واعليه محققو اهل
العلم من الرصاد وغيرهم يعني كالنصير الطوسي والمويد العرضي
وابي الوفا ذوحاني وابي الريحان البيروني وغيرهم من ايمة الرصاد وشيخهم
بن العزولي وابو الطاهر وغيرهما ان الشمس اذا انحطت عن افق المغرب
١٧ غرب الشفق واذا صارت منحطة عن افق الشفق ١٩ يطلع الفجر
قلت وهذا عليه عامة فضلا الموقتين وعامة مشايخنا في هذا الزمان
ولا عبرة بما يفعل بعض الجهال المدعين والفجر فجران صادق وهو المعتبر
وكاذب ويسبق الكاذب في الطلوع ويطلع مستطيلا
فوق العصابة السوداء التي تكون في اخر الليل وهذه العصابة هي الخيط
الاسود الذي يتبين من تحته الخيط الابيض وهو الفجر الصادق **واما**
استخراجهما فضع درجة الشمس على قوس ايهما اردت فما قطع من قوس الارتفاع
فهو مقدار الحصة المطلوبة فان لم يكن قوس الارتفاع موضوعا فاعرف
ما قطع الخيط من المقنطرات على المدار وابعد عنه بقدره على نصف النهار
وعلم بالمري وانقله للافق فما حاذى السموت فهو المراد بشرط كون قوس الشفق

لمقنطرة ١٧ عند مدار الحمل وقوس الفجر مقاطع لمقنطرة ١٩ عند المدار
ايضا والا فلا تستعملها **وان** شئت فعلى نظير الدرج وانقل المري
لمقنطرة ١٩ للفجر و ١٧ للشفق وزد ما قطع الخيط من القوس نصف
الفضل في المخالف وانقص في الموافقة تحصل الحصة المطلوبة
وان شئت فاستخرجها بالوجهين الاخيرين بان تستخرج الدائر لارتفاع
١٧ او ١٩ بدرجة النظير فهو المراد **تنبيه** قال جدي رحمه
الله تعالى فان نقصت غاية النظير عن سبعة عشر فالنصف الاول
من الليل حصة الشفق والثاني حصة الفجر وينقدر وجوف
الليل تلك وكذا اذا كانت سبعة عشر ولم تنقص عنها ويقع
ذلك حيث كان العرض **ط كه** على الصحيح المشهور
وهي مجموع الميل الاعظم وغاية المنقلب الشتوي والله اعلم
الباب الثاني في معرفة جهة سمت القبلة واستخراجه اما
جهة فهو قوس دائرة الافق فيما بين نقطة المشرق والدائرة المارة
بالاقطاب اعني قطبي افقك وقطبي افق مكة وكذا جهة سمت
اي بلد شئت **اما** استخراجه فنضع على نصف النهار وابعد
عن مدار الحمل بقدر عرض مكة في جهته ثم انقل لفضل
الطولين من معكوس القوس فما وقع تحت المري من السموت فهو سمت مكة
وجهته معلومة مما تقدم وما وقع تحته من المقنطرات فهو
ارتفاع سمت القبلة فان لم يكن في الربع سموت فاحفظ هذا
الارتفاع ثم علم على وسط السما في جهة مكة ثم حرك الخيط
حتى يقع المري على عرض مكة من المقنطرات فما قطع من القوس

فهو سمت مكة

فهو سمت القبلة فان كان في الربع سموت وعلم الارتفاع
وحمل فضل الطولين فعلم في وسط السما على عرض مكة
وانقل المري لمقنطرة الارتفاع تجده على سمت القبلة **وجه**
اخر نضع على تقاطع المقنطرة المساوية لعرض مكة في القدم
والجبهة لتمام فضل الطولين من السموت وعلم على التقاطع
وانقل لنصف النهار فما قارب من المري ومدار الحمل فهو ارتفاع
سمت القبلة فتكمل العمل **واما** سمت اي بلد شئت فهو كما تقدم
سعد على نصف النهار عن مدار الحمل بقدر عرض البلد المفروض
في جهته وتنقل لفضل الطولين من معكوس القوس تجد المري
على سمت البلد المفروض وعلى ارتفاعه وكذا بقية الاوجه
المتقدمة كما علمت **واما** جهته فان كان البلد المفروض
عرضه مخالف لعرض بلدك فسمته مخالف وان كان موافقا
وهو اكثر من عرض بلدك او مساو فسمته موافق وان كان اقل
فاستخرج الارتفاع الذي لا سمت له بالميل المساوي لعرض
البلد المفروض فان كان اقل من ارتفاع سمتها فهو مخالف وان كان
اكثر فموافق فان تساويا فالبلد على خط المشرق والمغرب
ببلدك ثم انظر ان كان مكة او البلد المفروض
اطول من بلدك فسمته شرقي وان كان اقل طولا فسمته غربي
فان تساويا فالبلدان على خط وسط السما فان كان البلد المفروض
اعرض من بلدك في هذه الحالة وجهته موافقة لعرض بلدك
فجهة سمتها جهة القطب الظاهر في بلدك والا ففي جهة الخفي

تنبيه فان عدم العرضان فالبلد على خط المشرق والمغرب
ومن قال انما يكون كان على خط المشرق والمغرب فانما وياني العرض
كما زعمه كوشيار فقد اخطا وقد نبهت على ذلك في المطلب
ونظم الميقات وغيرهما فصل قال بن الفاضح في كتابه
المسمى بالمدخل العذب الباب التاسع والخمسون في ذكر
ما تدعوا اليه ضرورة الحجاج من معرفة سمت القبلة في منازل
الحجاز من بلدنا مصر الى مكة شرفها الله تعالى فسمت قبلة مصر
لز بعد الى منزلة السويس ومن السويس الى بحر مب ومن بحر
الى عقبة ايليا مو ومن العقبة الى عيون القصب ان ومن
عيون القصب الى الينبع وهي اول بلاد الحجاز ف ومن الينبع الى
بدر ص ومن بدر الى الجحفة ويقال لها رابغ ف ومن الجحفة
الى خليص س ومن خليص الى بطن المروة وكل ذلك في الربع الشرقي
الجنوبي وبصر في الربع الغربي الشمالي وكل هذه السموت قد رصدها
الاقدمون ونقلها بن سمعون وغيره فاعتمد عليها وبالله التوفيق
قلت وقد وافقه الشيخ شمس الدين بن الغزولي في نقلها عن رصد
الاقدمين ولم يختلف الا في سمت مصر فقال انه لح وفي سمت العقبة
فقال انه نه وفي ايدي الناس سموتا كثيرة مختلفة ومخالفة لهذه
والله اعلم بالصواب من ذلك ولنعتمد ما نقل عن الائمة دون غيره
فائدة اضرب تمام ارتفاع سمت البلد المفروض في ستة وستين
وثلثين يحصل ما بين البلدين من الاميال والميل بكسر الميم اربعة
الاف ذراع وان قسمت عدد الاميال على ثلاثة خرج ما بينهما

من الفراسخ

من الفراسخ وان قسمت عدد الفراسخ على اربعة خرج ما بينهما من الابرده
وان شئت فاضرب تمام ارتفاع هذا السمت في خمسة ونصف ونصف
وهي ه كد ح ك يحصل ما بين البلدين من الابرده واذا ضربت
عدد الابرده في اربعة حصل ما بينهما من الفراسخ واذا ضربت عدد الفراسخ
في ثلاثة حصل ما بينهما من الاميال وكذا اذا ضربت عدد الابرده
في يب وذرع الميل هاشمية والذراع الهاشمي ست قصبات والقصبة
اربع اصابع والاصبع عرض ست شعيرات بطون بعضها الى بعض
من الشعير المتوسط والشعيرة ست شعرات من ذنب البرذون
وهو البغل والله اعلم الباب ٢٢ في معرفة تعريف الجهات
واستخراجها اما تعريفها فهي وسط الشمال ووسط الجنوب ووسط
المشرق ووسط المغرب واما استخراجها فاستخرج سمت
الوقت وجهته فان كان شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا فضع على قدره
من اول القوس اعني قوس الارتفاع وان كان غربيا جنوبيا او شرقيا
شماليا فضع على قدره من معكوس القوس وثبت الخيط عليه بشمعة او نحوها
وضع الربع على ارض مستوية بحيث يوازي سطحه الافق ويكون مركزه
لجهة الشمس على شاقولا في خيط وسائر بظله خيط الربع حتى يطابقه
من المركز الى المحيط فحينئذ يكون الربع موضوعا على الجهات وخطه الذي
ابتدات منه بعد السمت هو خط المشرق والمغرب والاخر خط نصف
النهار فخط الجانب الربع خطين مستقيمين متقاطعين على قوايم بحيث
يكون بينهما اربعة ارباع فهذه هي الجهات واعلم ان خط المشرق والمغرب
يفصل بين الشمال والجنوب وطرفاه نقطتا المشرق والمغرب

وخط نصف النهار يفصل بين المشرق والمغرب وطرفاه نقطتا الشمال
والجنوب وعلمت انك متى استقبلت المشرق كان الجنوب عن يمينك
والشمال عن يسارك والمغرب وراءك فعلى هذا يكون لكل ربع جهتان
جهة من المشرق والمغرب وجهة من الشمال والجنوب والذي بين
نقطتي المشرق والشمال شرقي شمالي والذي بين نقطتي الشمال
والمغرب غربي شمالي والذي بين نقطتي المغرب والجنوب غربي
جنوبي والذي بين الجنوب والشرق شرقي جنوبي فاكتب على خط
المشرق والمغرب علامة الشرق والغرب وعلى طرف خط نصف النهار
علامة الجنوب والشمال فهذه هي الجهات **وجه** اخر فرض المخيط
على قدر سمت الوقت من اخر قوس الفضيلة ان كان شرقيا جنوبيا او غربيا
شماليا والا فمن اوله وضع الربع على سطح الارض بشرطه وعلق شاقولا في خيط
وسائره بظله خيط الربع فيكون الربع منطبقا على الجهات وخطه الذي
ابتدات منه بعد والسمت هو خط نصف النهار فخط الجانبين
خطين مستقيمين كما مر تحصل الجهات وهذا خاص بالربع الكامل **وجه**
ضع على السمت من قوس الارتفاع ان كان شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا
فمن قوس الفضيلة وكمل العمل تحصل الجهات **وجه** اخر فيما اذا كان قوس
الارتفاع محدودا فاضع على تقاطعه الافق بقدر سمت الوقت ان كان
شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا فضع على تقاطع الافق لتمام السمت
وعلم بالمري وانقل لنصف النهار فما بين المري ومدار الحمل احفظه ثم
ضع على تقاطع المحفوظ للمدار وثبت المخيط وسائره بالمخيط المثقل فيكون
موضوعا على الجهات **وان** شئت ان تضع على السمت من قوس الفضيلة بشرطه

وكان محدودا

وكان محدودا فافضع او لا على قدر تقاطع تمام السمت للمدار ان
كان شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا والا فعلى تقاطع السمت للمدار وانظر
ما قطع المخيط عليه من المقنطرات احفظه وابعد عنه بقدره على نصف النهار
وانقل المري للافق وثبت المخيط فهذا قائم مقام الوضع على قوس الفضيلة
ويصير هذا الوجه كالوجه الثاني الا ان المخيط موضوع على قوس الفضيلة
فتدبر واعلم انه متى كانت الشمس على الافق فالسعة هي السمت وان كان
الارتفاع لا سمت له فظل المخيط المثقل هو خط المشرق والمغرب ومتى كان
السمت **مر** بان كان وقت الاستواء فظل المخيط هو خط نصف
النهار اقول على كل منهما خطا مستقيما كما عرفت تحصل الجهات والله اعلم

الباب ٢٣ في معرفة اخراج الجهات بطريقة الدايرة السنبيلية

من الشمس اذا كانت ظاهرة ولها شعاع ومعرفة الجهات من الكواكب
الثابتة ومن الشمس اذا كانت متسترة الشعاع من الربع وهو من الدايرة ايضا افتح
بركارا فتحة سمعه بان تضع احدى رجليه في مركز الربع وتفتح الاخرى
الى ان تبلغ طرف قوس الارتفاع او بان تضع احدى رجليه في اول القوس والاخرى
على اخر السدس من القوس فهذه هي الفتحة السنبيلية فادر به حينئذ دايرة
في سطح مستوي يوازي سطح الافق وعلم مركزها ثم علق شاقولا في خيط وسائره
بظله مركز الدايرة ومحيطها ثم علم في ظل المخيط علامة عند المخيط من جهة
الشمس فهي علامة السمت في جهة المشرق اذا كان الارتفاع شرقيا وفي جهة
الكواكب المغرب ان كان الارتفاع غربيا ثم افتح البركار من اقسام قوس الارتفاع الذي
اعتبرت به الفتحة الاولى بقدر سمت الوقت وضع احدى ساقيه في
علامة السمت وطرفها الاخرى علامة في خلاف جهة السمت من الجنوب والشمال

فهذه العلامة هي نقطة المشرق ان كان الارتفاع مشرقا ونقطة المغرب ان كان
مغربيا **وان** شئت فتعلم علامة السمت في خلاف جهة الشمس فتعلم العلامة الثانية
في جهة الشمس تحصل نقطة المشرق ان كان الارتفاع غربيا ونقطة المغرب ان كان شرقيا
فاخرج منها خطا مستقيما مارا بالمركز ونفذه للجهة الاخرى فهو خط المشرق والمغرب
وبعده بخط اخر تحصل خط النهار وكذلك ان تبعد عن علامة السمت ان كانت في جهة
الشمس بقدر تمامه في جهته تحصل نقطة الجنوب ان كان السمت جنوبيا
ونقطة الشمال ان كان شماليا فاخرج من هذه النقطة خطا مستقيما مارا بالمركز
ونفذه للجهة الاخرى فهو خط نصف النهار وان كانت علامة السمت في خلاف جهة الشمس
فابعد عنها بتمامه والسمت في خلاف جهته تحصل نقطة الشمال ان كان السمت
جنوبيا والا فنقطة الجنوب فاخرج منها خط نصف النهار واقم عليه خطا
مستقيما فهو خط المشرق والمغرب وتنقسم الدايرة بها اربعة ارباع **واما** اخراج
الجهات من الكوكب الثابت ومن الشمس بكسرة الشعاع فاعرف مقدار سمت
الكوكب في حال ظهوره او الشمس وضع على قدره من اول قوس الارتفاع او من اخر شرطه
صا او تقديرا وثبته وضع الربع على الارض بشرطه واجعل الخيط المتثقل بينك
وبين الربع وغمض احدى عينيك وحرك الربع حتى يستر خيطه بخيط الشاقول
حال كونه منصفا للكوكب او الشمس حينئذ يكون الربع موضوعا على الجهات
وكذا تفعل في الدايرة تحرك بيديك حتى يستر عنك مركز الكوكب او الشمس ومركز
الدايرة معا وعلم في الخيط علامة في الموضع الذي استتر عنك بالخيط وهو على
تلك الحالة ثم كل العمل كما تقدم تحصل الجهات والله اعلم **الباب ٢٤**
في معرفة استخراج القبلة من استخراج الجهات واعرف الربع الذي في جهته من الجنوب
والشمال والشرق والمغرب موافقتان لجهتي سمت مكة فهو الربع الذي فيه سمت

القبلة

نضع ربع الدايرة فيه ثم ضع الخيط على قدر سمت القبلة من قوس الارتفاع مبتديا من خط الربع
الموازي لخط المشرق والمغرب المستخرج في الارض فحيث يكون خيط الربع منطبقا على
سمت مكة وطرفه الذي على المحيط هو عين القبلة **وان** فاخرج الجهات بالوجه
الثالث وهو ان تضع الخيط على سمت الوقت من قوس الارتفاع ان كان شرقيا جنوبيا
او غربيا شماليا والا فمن قوس الفضلة وسار خيطه بالخيط المتثقل فيكون الربع موضوعا
على الجهات فلا تحط الجهات بل ضع الخيط والربع ثابت موضعه على سمت مكة
من قوس الارتفاع او من قوس الفضلة بشرطه السابق في سمت الوقت فيكون الخيط منطبقا
على خط سمت مكة والتوجه لطرفه الذي على المشرق ان شرقيا والذي على المغرب ان كان
غربيا **وجه** استخراج الجهات في الدايرة الستينية ثم افتح البركار بقدر
سمت القبلة من اقسام قوس الارتفاع الذي اعتبرت به الدايرة ثم اضع احدى
رجليه في نقطة المشرق ان كان سمت القبلة شرقيا وفي نقطة المغرب ان كان
غربيا وعلم برجله الاخرى علامة في جهة الجنوب ان كان جنوبيا والا ففي جهة
الشمال تحصل نقطة القبلة **طريقة** اخرى في الطريقة الستينية
من غير اخراج الجهات علم علامة السمت في جهة الشمس او مقابلها او نحو سمت
مكة من المشرق والمغرب او مقابلها وايا ثم خذ الفضل بين سمت القبلة وسمت
الوقت ان وافقه في جهتيه جميعا او خالفه فيهما جميعا والا فاجمعهما
وافتح البركار بقدر الفضل والمجموع من القوس الذي اعتبرت به الدايرة
واستقبل علامة السمت بان تجعل مركز الدايرة بينك وبينها وضع احدى
ساقيه فيها ثم ان كان سمت القبلة شرقيا جنوبيا او غربيا شماليا فعلم بساقه الاخر
علامة ثانية من جهة يمينك ان جمعت او اخذت الفضل وكان لسمت القبلة
فان كان لسمت الوقت من يسارك وان كان سمت القبلة شرقيا شماليا او غربيا جنوبيا

فعلم من جهة يمينك ان اخذت الفضل وكان لست الوقت والا فمن
جهة يسارك فراجع بين هذه العلامة والمركز بخط مستقيم وتقدمه
الى المحيط من الجهة الاخرى فخط القبلة وطرفه الذي هو العلامة التابع
هو القبلة ان كنت علمت علامة السمت في جهة سمت مكة والا فطرفه
الاخرى هو القبلة **تنبيه** متى لم يكن فتح البركار لبعد مجموع السمتين
او فضلهما بان كان صغيرا وفتحته ضيقة او زاد المجموع في صون الجمع على
ص ٢ فافتحه بنصف ذلك القدر وضع احدى رجليه في علامة السمت
والاخرى في جهة يمينك او يسارك بشرط التابع وثبتها وانقل الذي في
علامة السمت الى تلك الجهة وعلم علامة في النقطة الثانية تحصل تحصيل
المطلوب **تنبيه** متى سوى سمت الوقت سمت القبلة في قدره وجهته
فظل الخيط المتصل هو خط القبلة والوجه لجهة الشمس والحالة هذه وان ساواه
في قدره وخالفه في جهته فظل الخيط هو القبلة لكن التوجه للجهة الاخرى
وان ساواه في قدره وخالفه في الشمال والجنوب فقط ووافقه في التشريق
والتغريب فظل الخيط هو تربيع القبلة وكذا اذا ساوى سمت الوقت
انحراف سمت القبلة في قدره وخالفه في التشريق والتغريب ووافقه
في الجنوب والشمال فتربيع القبلة خط مستقيم تقاطع خط القبلة على قوائم
كخطي نصف النهار والمشرق والمغرب **تنبيهان** الاول متى اقمت سمت اي بلد شئت
مقام سمت القبلة وفعلت به كما عرفت في القبلة حصل سمت البلد المطلوب
وسمت البلد عبارة عن جهتها على التعيين وكذا اذا اقمت سمت البلد
الفتح مقام سمت القبلة ايضا في كل ما تقدم حصل سمت البلد واهتم فخط
سمته والحاد نقض لمحله البلد واهتم ويكا عمله وطبقة الموقت ان تخرج له
السمت

السمت فقط وسمته في مصر سبعة وعشرين ونصف **الثاني** ينبغي
مراعاة عدة امور الاول ان تاخذ جسما صلبا من رخام او لوحا من
او الجص ظاهرا وجهه المستوي **الثاني** ان تزن سطحه الظاهر بسلغه او ما يج
الى ان يوازي سطح الافق **الثالث** ان تحرر وجه السطح بمبرد او نحوها لظهر فيه الخطوط بسرعة
الرابع ان يكون البركار صحيح السير والمسطرة صحيحة ايضا وتعرف صحتها بوضع
حرفا على وتر القوس ويكون الوتر من شريط الاشعر **الخامس** ان ترسم الدائرة متسعة
بحيث يظهر فيها مقدار الدرجة الواحدة واضحة ويكون من فتحة معلومة
من ربع كرة ليسهل في العمل ويقرب للصحة **السادس** ان يكون الاخذ للارتفاع
اثنين فاكثر لانه ربما كان الربع الواحد غير صحيح فالتعدد اضبط **السابع**
ان تزيد على الارتفاع درجة او ما يتم به الكسر الى الصحيح ان كان الارتفاع متزايدا
وتنقصه ان كان متناقصا وتهمله ونظره ولا تهمل اذا احتاج **الثامن**
ان تستخرج السمت من جداول المحسوبة الصحيحة لانه ابلغ في التحرير اذ الالات
لا يعتمد على مثل هذا الخطا **الاثر** ها **التاسع** ان تكون الشمس قريبة من الافق
لانه اقرب للصحة اما اذا كانت قريبة من الزوال **العاشر** ان يكون خيط
الشاقول معلقا في شيء صلب او نحوها لان يد الادمي لا تسكن غالبا بل
تضطرب عروقه وان يكون الريح ساكنا يسيرا بحيث لا يحرك فيه طرف صاعد
من رياحها تخرج عمله محررا بعون الله تعالى والله اعلم **الباب ٢٩**
في معرفة نصب الخيط اعلم ان الخيط نوعان جنوبي وهو الذي يكون في الحائط
الجنوبي اعني الذي اذا استقبلته كان المشرق عن يمينك والمغرب عن يسارك
وشمالي وهو ما يكون في الحائط الشمالي وهو الذي اذا استقبلته كان المشرق عن يسارك
والمغرب عن يمينك والمستعمل غالبا هو الخيط المخالف لجهة عرض البلد لان الجوانب

الكواكب الظاهرة عليه الآن الظاهرة على الموافق ومن طرق استخراجه ان يعلق
في خيط الربع شاقولا ثم تنصب وجه الربع الآخر على وجه الحايط المسوى الذي
تريد نصب الخيط فيه وحرك الربع بيدك حتى يقع الخيط على احد خطي الربع
فاذا انطبق عليه فاسند مسطرة مجنحة لحرف الربع الموازي للخيط بحيث يمر
حرفها موازيا لخط الربع وثبتها ثم خط في الحايط بازاء المسطرة خطا مستقيما
فهذا الخط هو خط نصف النهار **وان** شئت فعلق شاقولا في خيط واجعله
بينك وبين الحايط وغمض احدى عينيك وعلم ما استقر عنك بالخيط ان
الحايط هو نصف النهار سواء كان سطح الحايط مستويا او غير مستو فاضرب
فيه رزتين يكون بينهما قدر رفتين ثم استخرج خط نصف النهار في موضع
من بسيط الارض بحيث لو مددته لجهة الحايط لوصل المسقط بحجر
الرزتين ولو مددت الخط الذي في الحايط لاجتمع طرفاهما والاسهل
في استخراج خط نصف النهار الذي في الارض ان تستخرج فيها خط المشرق
والمغرب وتمده بقدر ما تحتاج اليه وتدق مسمارا او نحوه في مسقط
حجر الرزتين وتعلق فيه طرف خيط وتمد الخيط حتى يقاطع خط المشرق
والمغرب على قوايم فيكون الخيط حينئذ منطبقا على خط نصف النهار
فخط تحت الخيط خطا وبالغ في تحريره فهو خط نصف النهار ثم اضرب
فيه رزة او رزتين بحسب اختيارك والاحسن ان تضرب الرزة بعيدة
حتى عن الحايط واجعل في الثلاث او الاربع خيطا تدخله من العليا التي في
الحايط وتخرجه فتدخله من الذي في الارض بحيث يكون طرفه حال
دخوله يلي الحايط ثم ادخله من سفلي الحايط فهذا هو خيط المساتر
وان شئت ان تستغني عن استخراج خط نصف النهار الذي في الارض

فاجعل

فاجعل في رزتي الحايط خيطا طويلا بقدر ضعف ما تريد بعده
الرزة السفلى عن عليا الحايط واربط طرفيه في الرزتين وخذ عملا
محررا يكون اخره وقت الاستواء عند فراغه امسك الخيط من وسطه باصبعيك
وشده وحرك يدك يمينا وشمالا حتى يستقر جميع الخيط الذي في الرزة السفلى
بظل الذي في العليا واصبعيك مع الخيط على سطح الارض فعلم حينئذ تحت
وسط الخيط علامة واضرب فيها رزة واجعل الخيط في الثلاث فهو
المطلوب فان اردت ان تجعل تحته خطوط فصل الدايرة فلا بد ان يكون
موازيا لمحور العالم ويسمى الخيط في هذه الحالة محور الموازاة للمحور
وطريق عمله محورا كما مر لكن تجعل بين الرزة السفلى التي في الارض
وبين مسقط حجر العليا قدر ظل عرض البلد المبسوط وبين العليا ومسقط
حجر نفسها قدر تمام ميل ذلك بمقياس كذراع ونحوه هذا بشرط
ان يكون سطح الارض موازيا للافق وسطح الحايط مستويا فايما عليه ولا يعني
سطح الارض هنا وفي الجهات حقيقة الارض بل كل سطح موازن للافق
والاسهل في نصبه محورا ان تدق رزتي الحايط وتجعل طرف خيط
في العليا وتستخرج خط نصف النهار في الارض ثم ضع الخط عليه في
موضع ما وشد الخيط بيدك او بيد غيرك ثم اسند هدف في الربع
للخيط اسنادا لطيفا وعلق في خيط الربع شاقولا واعرف ارتفاع الخيط فان
كان اكثر من عرض البلد فاقرب بين الخيط والحايط على خط نصف النهار
وان كان اقل تقربه منها حتى يساوي عرض البلد فعند ذلك علم موضع الخيط ودق
الوتد في العلامة وبالغ في دقه بحيث يصير الخيط الخارج منها خارجا عن موضع
العلامة وانصب الخيط فيكون محورا ولا تحتاج في هذا ان تكون الارض مستوية

وتضبيه دقايق وتحسينات وامور صناعية تقصر البيان عنها **واما** رسم
خطوط فضل الدايرة تحت الخيط الموازي للمحور فطريقه ان تاخذ منكسا باصبعك
معتدلا ولكن عمره خمسة اوراج او اقل بحسب ما تريد ثم اقلبه وقت الاستوا
فحينئذ فانه علم في ظل الخيط على وجه الحايط نقطا متفرقة فاقلب المنكاب
بسرعة وعند فراغه علم ايضا في ظل الخيط نقطا حتى تظل وجه السطح ثم ضع حرف
المسطرة على النقط الاول واجمعها بخط ثم افعل بالنقط التي بعدها كذلك
ثم بالتي بعدها كذلك للاخيرة فهذه خطوط فضل الدايرة الغربي **واما**
الشرقي فخذ علما صحيحا قبل استتار وجه الحايط فلما يستتير ويبقا
فضل الدايرة في ذلك الوقت خمسات من غير كسر ميلا فعلم في ظل الخيط
ايضا كما راي الزوال ثم اجمع تلك النقط بخطوط فهي خطوط فضل الدايرة الشرقي
وان شئت فقدم الشرقي على الغربي وتحذو في كيفية قطع الخطوط وهيا لها
وتحسينها والله اعلم **الباب** ٢٦ في تعريف المطالع الفلكية
واستخراجها وتحويلها لدرج السوا ومطالع كل برج على انفراده اما
تعريفها فهي عبارة عن الماضي من الزمان من حين يتوسط راس الجدي الى توسط
الشمس وهي ايضا قوس من معدل النهار فيما بين دورتين عظيمتين بين غير ان نقطتي
العاد لاحداهما مارة براس الجدي والاخرى مرة الكوكب او بالجزء المطلوب
مطالعه فعلى هذا يكون ابتداوها من اول الجدي والاحسن ان يقال
قوس من معدل النهار فيما بين دايرة الميل المارة براس الجدي ودايرة نصف النهار
لحال كون الجزء المطلوب مطالعه عليها وتسمى هذه المطالع الفلكية لعدم اختلافها
باختلاف العروض ولانها اذا فرض ابتداوها من اول الحمل كانت بعينها هي المطالع
البلدية في البلد الذي لا عرض له المعبر عنه بالفلك المستقيم ويسمى ايضا مطالع

الزوال

الزوال لانها مطالع الشمس اذا كانت على دايرة نصف النهار التي اذا مرت عليها تكون قد زالت
ودخل وقت الظهر وهي في الحقيقة مطالع الاستوا ودرج معدل النهار ويسمى
درج المطالع ودرج فلك البروج ومتى درج السوا **واما** استخراجها فضع الخيط
على الدرجة المطلوب مطالعها فما قطع من معدل القوس فهو المطالع ان كانت
الدرجة من ثلاثة الجدي فان كانت من ثلاثة الحمل فزد ما قطع من اوله على
ص او من ثلاثة السرطان فزد ما قطع من معكوسه على **قف** او من ثلاثة
الميزان فزد ما قطع من اوله على **رع** فما كان فهو المطالع الفلكية من اول الجدي
وجد اخر ضع الخيط على الدرجة واحفظ ما قطع من المقنطرات على مدار
الحمل ثم ضع على نصف النهار وعلم على المحفوظ من جهة الشمال فهو اسهل وحرك الخيط
حتى يقع المري على الافق فما بين المري ونصف النهار من السموت فهو المطالع في ثلاثة
الجدي او انقصه من **قف** في ثلاثة الحمل وزده عليها في ثلاثة السرطان
واسقطه من الدور في ثلاثة الميزان وان اعتبرت ما قطعه الخيط من اول القوس
في الوجه الاول وما حاذ المري من السموت من نقطة المشرق في الوجه
الثاني ان كنت في ثلاثة الحمل وطرحت من **قف** في ثلاثة السرطان
وزدته عليها في ثلاثة الميزان والقيته من الدور في ثلاثة الجدي كان
ذلك هو المطالع الفلكية من اول الحمل وليس ذلك مطالع الزوال الذي تقدم
تعريفها بل هذه المطالع هي التي تخص هذه الدرجات المفروضة من المطالع الفلكية
وانما استخرجناها كذلك لنرتب عليها معرفة المطالع البلدية بوجه ثاني
بعد هذا الباب فان زدت على هذه المطالع **ص** حصلت المطالع الفلكية
او زدت عليها **رع** او على الفلكية **قف** او استخرجت الفلكية
لنظير الدرجة حصلت مطالع نصف الليل **واما** مطالع كل برج على انفراده

فاسقط مطالع اوله من مطالع اخره تبقا مطالعه وكذا اذا اردت
مطالع درجات باعيانها فاسقط مطالع اولها من اخرها **واما**
تحويلها لبرج السوا وهو استخراج الدرجة من المطالع وطريقه
ان تسقط المطالع **ص ص** لكل ثلاثة مضين من اول الجدي
وما بقي دون **ص** ضع الخيط عليه من اول القوس ان طرحت **ص**
مرة واحدة او ثلاث مرات فان طرحت مرتين او لم تطرح شيا بل كانت
المطالع ابتدا اقل من **ص** فضع عليه من اخره فما قطع تحت المري من
ثلاثة الجدي ان لم تطرح شيا ومن ثلاثة الحمل ان طرحت **ص**
مرة ومن ثلاثة السرطان ان طرحت مرتين ومن ثلاثة الميزان ان
الغيت ثلاثا فهو الدرجة التي تكون المطالع مطالعها **وان** شئت
فضع علي تقاطع الافق الباقي بعد طرح التسعين من السموت ان كان
الطرح مرة او ثلاثا وعلي تقاطع الافق التام ان كان الطرح مرتين
او لم يكن طرح وعلم بالمري وانقل لوسط السما فما بين المري ومدار
الحمل ضع الخيط علي تقاطعه بقدره يقع علي الون واعلم ان الخيط يقع علي
اربعة اجزا من النقطة سميرة الدرجة من المطروح ان كان لا شي
من ثلاثة الجدي او مرة من ثلاثة الحمل او مرتين من ثلاثة السرطان
او ثلاثا من الباقية والله اعلم **الباب ٢٧** في تعريف المطالع
البلدية واستخراجها واستخراج مطالع الغروب ومطالع الوقت
ومطالع كل برج علي انفراده وتحويل المطالع البلدية من غير الة **اما**
تعريفها فهي عبارة عن الماضي من الزمان منذ طلع راس الحمل الي طلوع
الشمس وعبارة عما يطلع من معدل النهار من حين تطلع راس الحمل

لطلوع الشمس

الي طلوع الشمس وعبارة عما يطلع من معدل النهار من حين تطلع راس الحمل
لطلوع الشمس وهو ايضا قوس من معدل دايرة النهار فيما بين الافق ودايرة
الميل المارة براس الحمل فعلي هذا يكون مبداها من اول راس الحمل **واما**
استخراجها فانظر ان كانت الدرجة من ثلاثة احد الاعتبارين فضع عليها
والمري علي نظيرها وعلم موضع الخيط في القوس علامة ثم انقل المري بالخيط
للافق فما بين العلامة والخيط هو المطالع ان كانت الدرجة من ثلاثة
الحمل والاقوسها علي **قف** تحصل المطالع وان كانت من ثلاثة احد
الانقلابين فضع وعلم عليها وعلم في القوس وانقل المري للافق فما بين الخيط
والعلامة القدمن **قف** وان كانت من ثلاثة السرطان والاثنين الدول
تبقي المطالع وتسمي البلدية لاختلافها باختلاف البلاد ومطالع الشروق
لانه لها نهاية معلومة **فان** لم يكن القوس موضوعا فضع الخيط علي الدرجة
فما قطع علي المدار من المقنطرات ابعد عنه بقدره علي نصف النهار من جهة
المرز وعلم وانقل للافق وعلم علي موضع المري علامة ثم علم علي الدرجة ان كانت
مخالفة والا فعلي نظيرها وانقل للافق فما قطع الخيط من المقنطرات
علي المدار ابعد عنه بقدره علي نصف النهار في جهة المرز ان كانت الدرجة
صاعدة والا ففي الجهة الاخري وعلم وانقل للافق فما بين المري والعلامة
هو المطالع البلدية ان كنت في ثلاثة الحمل والا فاسقط من **قف**
في ثلاثة السرطان وزد عليها في ثلاثة الميزان واطرحه من الدور وفي
ثلاثة الجدي تجد المطالع البلدية **وجه** اخر استخرج المطالع
العلكية من اول الحمل وزد عليها نصف التعديل في المخالفة وانقصها في
الموافقة فما كان فهو المطالع البلدية وهي مطالع الشروق **واما** مطالع

فتعرفنا هو المدة وربعينه الا انك تبدل لفظ الشروق بلفظ الغروب
والافق بالعرض يحصل تعريفها **واما** استخراجها فاعرض ان نظير
الدرجة هي الدرجة واستخرج لها المطالع بالاوجه المتقدمة يحصل
المطلوب **وان** شئت فاسقط من مطالع الزوال نصف القوس او زد
على مطالع نصف الليل نصف قوس الليل فما كان فهو مطالع الشروق وان زدت
على الفلكية نصف القوس او على البلدية قوس النهار او نقصت منها قوس الليل
او من مطالع نصف الليل نصف قوسه كان الحاصل او الباقي هو مطالع الغروب
فائدة لجميع المسائل المتعلقة بالمطالع متى اردت ان تسقط عددا
ولم يكن الاسقاط زيد على المسقط منه دورات اسقط من المجموع او اطرح
المسقط من الدور ورد الباقي على المسقط منه او اطرح المسقط منه من
المسقط والق الباقي من الدور تحصل في جميعها المطلوب وان جمعت
عددا العدد وزاد المجموع على الدور فالزايد هو المطلوب لان المطالع
لا تزيد على الدور ابدا **واما** واما مطالع الوقت فزد الماضي من الشروق
على مطالعه او من الزوال على مطالعه او من الغروب على مطالعه او من نصف الليل
على مطالعه يحصل مطالع الوقت المطلق وكذا اذا القيت الباقي لكل من هذه
الاوقات من مطالعه **واما** مطالع كل برج على انفراده فالق مطالع اوله
من اخره وكذا في درجات معلومة واعلم مطالع كل برجين بعدهما
عن احد المنقلبين بعدا واحدا بالبلد مسا ولجموع مطالعهما بالفلك
وان الفضل بين مطالعي كل برج هو نصف فضلته فزد نصف فضلة
كل برج على مطالعه الفلكية ان كان زايدا وتقصها ان كان صدا عدا
تحصل مطالعه البلدية وان الفلكية لكل من الحمل والسنبلة والميزان

والحوت

والحوت **كو بج** ونصف فضلته في عرض **ل و مو** ولكل من الثور
والاسد والعقرب والدلو **كط نب** ونصف فضلته في عرض
ل ايضا **ه له** ولكل من الجوزا والسرطان والقوس والجدي **لب بج**
ونصف فضلته **ب بز** في عرض **ل** ايضا **فائدة** اذا عرفت مطالع
البرج ما فاضعف مطالع ذلك البرج وحط رتبة وذلك بان تسمي
ضعف الدرج دقايق وضعف الدقايق ثوانيا فما كان فهو ما يخص كل
درجة من درج ذلك البرج من المطالع باقرب التقريب وهذا العمل
جار في المطالع البلدية والفلكية ونصف الفضلة والسعة والميل
واما تحويل المطالع من غير البلد فاسقط من المطالع المحفوظة لكل برج مطالعها
ولكل درجة مطالعها حتى تفنا المطالع فالدرجة المنتهي اليها هي الدرجة
التي تلك المطالع مطالعها سوا كانت المطالع فلكية ام بلدية فتسقط الفلكية
بحسابها والبلدية بحسابها فان كانت المطالع مطالع وقت حاضر من نهار
او ليل فالعمل فيه كذلك لكن ان طرحته بحساب الفلكية خرج لك المتوسط
ونظيره الوتر فان القيته بحساب البلدية خرج الطالع ونظيره الغارب
وهي الاوتاد الاربعة **نكتة** متى جهلت درجة الشمس فاستخرج مطالع
الوقت متوسط كوكب او فضل دايره واقلب منها عملا صحيحا للشروق
ومضى من الغروب للوقت المفروض عملا وزد الاول وانقص الثاني تحصل
مطالع الشروق والغروب فحول الاول تحويل البلدية بحد الدرجة وكذا
الثاني لكن بحد نظيرها فخذ مثلها من السابع بحد درجة الشمس وفي ذلك
زيادة تدقيق وتحرير ذكرته في نظم ليواقيت والله اعلم **الباب ٢٨**
في تعريف ارتفاع قطب ذلك البروج وسطها الطالع وارتفاعه وسمتها

و تحويل المطالع البلدية لدرج السوا واستخراجها **اما** تعريفها فارتفاع
قطب ذلك البروج قوس من دايرة عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي ذلك البروج
فيما بين الافق وقطب ذلك البروج المرتفع وسط سما الطالع هو منتصف
الظاهر من المنطقة وارتفاع قوس من الدايرة المذكورة فيما بين منطقة ذلك
ذلك البروج والافق وسمت قطب ذلك البروج مقدار انحرافه عن دايرة
اول السموت وهو قوس من دايرة الافق فيما بين الدايرة المذكورة ونقطة
المشرق وسمت وسط سما الطالع هو انحراف تقاطع الدايرة المذكورة
للمنطقة عن دايرة اول السموت وهو قوس من دايرة الافق فيما بين نقطة
المشرق والدايرة المذكورة وجهته مخالفة لسمت قطب ذلك البروج ابدا
و ذلك لان القطب المرتفع ان كان الشمالي مثلا فهو وايما بينه وبين المنطقة
ص فيلزم ان يكون وسط سما الطالع منحطا عن سمت الراس لجهة الاخرى
بقدر ارتفاع القطب فيكون ارتفاعه هو تمام ارتفاع القطب في خلاف
جهته وتحويل المطالع هو استخراج الدرجة من الطالع و ذكرته في الباب
الذي قبل هذا من غير الة وهنا بالالة وهو المقصود في هذا الباب
والكل وسايل اليه **واما** استخراجها فضع على نصف النهار وابعد
عن المركز بالميل الاعظم ثم انقل الخيط للمطالع المفروضة من معدل القوس
فان زاد على **ص** فاستعمل قوس الفضلة فان زادت على **قف** فارجع
بالزايد من خط وسط الارض حتى ينتهي لوسط السما فما وقع تحت المري من المقنطرات
هو ارتفاع قطب ذلك البروج الشمالي ان كان المري على المقنطرات الشمالية
والا فالجنوبي و تمامه هو ارتفاع وسط سما الطالع وما وقع تحت المري ايضا
من السموت هو من قطب ذلك البروج في جهته و هو قدر سمت وسط سما

الطالع

الطالع ايضا لكن في خلاف جهته فضع الخيط على ارتفاع وسط سما الطالع
لسمتها وعلم بالمري وحرك الخيط حتى يقع المري على المنطقة فما وقع تحته من اجزا
البروج فهو وسط سما الطالع من البروج القاعدة ان كانت المطالع اقل من **قف**
والا فمن الهابطة فعدد من وسط سما الطالع **ص** وتجد على توالي البروج
تحت الطالع وهي الدرجة المنتهي اليها وان عدت على خلاف التوالي
فالمنتهي اليها هي الدرجة الغاية في الوقت المفروض **وبي** كانت المطالع
قف كان الطالع راس الميزان ومتى سارت نصف القوس الا قصر كان الطالع
راس السرطان وان سارت تمام الدور كان الطالع راس الجدي فان لم
يكن في البروج سموت فابعد عن المركز بالميل الاعظم على نصف النهار وانقل
للمطالع فما مر تجد المري على ارتفاع القطب وتمام ارتفاع وسط سما الطالع
فاحفظها وضع على وسط السما وابعد عن مدار الحمل بقدر ارتفاع في
جهته وعلم وحرك الخيط حتى يقع المري على تمام الميل الاعظم فما قطع من القوس
فهو سمت قطب ذلك البروج المرتفع في الوقت المفروض وجهته جهة
القطب وهو سمت ارتفاع وسط سما الطالع الا ان جهته مخالفة للقطب
ثم انظر ان كانت المطالع اقل من نصف القوس الاقصر او اكثر من تمام الدور
فميل وسط سما الطالع جنوبي والا فشمالي فعرض على نصف النهار وابعد عن مدار
الحمل بارتفاع وسط سما الطالع في جهة ميله والا ففي الجهة الاخرى
ثم انقل لسمته من قوس الارتفاع ان وافق ميله وعلمت على الارتفاع في جهته
فان علمت في خلاف جهته او كان السمت مخالفا لميله من قوس الفضلة
فما وقع تحت المري من المقنطرات مطلقا فهو الميل هذا ان كان التسطيح
شماليا والا فاعكس الوضع على السمت في القوس يحصل المطلوب كما علمت

فاذا عرفت الميل فاستخرج منه الدرجة من البروج الصاعدة ان نقصت المطالع
عن **فف** والا فمن الهابطة وهذه الدرجة هي وسط سما الطالع بعد
منها **ص** لحصل الطالع ان عدوت على التوالي الغاربة ان عدوت على
خلاف التوالي فان كان في الربع سموت وكان قوس الارتفاع والفضلة محدودتين
فضع على تقاطع تمام المطالع من السموت للافق ان كان اقل **ص** وعلى تقاطع الزايد على
دع ان كانت اكثر وعلم وانقل لنصف النهار واحفظ ما بين المركز والمدار فشر
البعد عن المركز بالميل الاعظم وانقل الخيط على تقاطع المحفوظ للمدار فهذا قايم
الوضع على المطالع المفروضة من قوس الارتفاع فان كانت المطالع اكثر من **ص**
واقل من ضعفها فضع على تقاطع الزايد من السموت للمدار او كانت اكثر من **فف**
واقل من **دع** فضع على تقاطع تمام الزايد من السموت للمدار ايضا وانظر ما عند
التقاطع من المقنطرات البعد بقدره عن المركز وانقل وعلم للافق وعلم موضع المري
علامة ثم ابعد عن المركز بالميل الاعظم وانقل الخيط للعلامة فهذا قايم مقام
الوضع على المطالع المفروضة من قوس الفضلة فانظر ما قدام تحت المري من
المقنطرات والسموت وكمل العمل بحسب المطلوب والله اعلم **الباب ٢٩**
في معرفة العمل بالكواكب اذا كان الكوكب مرصوعا في الربع فضع عليه الخيط وعلم
بالمري فهذا قايم مقام التعليم على درجة الشمس فاعمل به جميع اعماله كالشمس
فان لم يكن مرصوعا فقد ذكرت في حد كل باب ما يفهم منه حد ذلك
للشمس والكوكب وكذلك استخراج ذلك العمل لانك تعرف بعد الكوكب
وتبعد عن مدار الحمل بقدره في جهته كما تفعل ذلك بميل الشمس وتعرف
بعد نصف الفضلة ونصف قوسه وسعة مشرقه وفضل دايرة ارتفاعه ودايرة
وسعة وارتفاع قطر مداره وارتفاعه الذي هو سمت له ان كان بعده موافقا ولم يجاوز

العرض

العرض الى غير ذلك فان لم يتصل المري بالافق دايري الظهور ان بعده موافقا
والا فدايري الخفا واذا عرفت طالعه والغيت منها نصف قوسه بقي مطالع طلوعه
وان زدته عليها حصل مطالع مغيبه فاعمل به بالنسبة لقوس نهاره وهو مدة
ظهوره كما عملت الشمس بالنسبة لنهارها **واما** هل يتوسط في الليل او في النهار
فانظر بين مطالعه ومطالع الشروق فان تساويا فهو يتوسط وقت الشروق
وان زادت مطالعه عليها باكثر من قوس النهار ونقصت عنها باقل من قوس النهار
الليل فالكوكب يتوسط في الليل وان زادت مطالعه على مطالع الشروق
باقل من النهار ونقصت عنها باكثر من الليل فهو يتوسط نهارا **وان** تشيئت
فانظر بينها وبين مطالع الغروب فان تساويا فالكوكب يتوسط وقت الغروب
وان زادت مطالعه على مطالع الغروب باقل من الليل ونقصت عنها باكثر من النهار
توسط ليلا وان زادت عليها باكثر من الليل او نقصت عنها باقل من النهار توسط
نهارا **وجه اخر** انظر ان كانت مطالعه اكثر من كل من مطالعي الشروق والغروب
معا او اقل من كل منهما توسط ليلا والا توسط نهارا هذا بشرط ان تكون مطالع
الشروق اقل من مطالع الغروب والا فبالعكس فاذا توسط ليلا فاسقط مطالع
الغروب من مطالعه فما بقي فهو الماضي من الليل عند توسطه فان ساوي الباقي حصة
التفرق توسط وقت العشا وان الغيت مطالعه من مطالع الشروق فالباقي
فهو الباقي من الليل عند توسطه فان ساوي حصة الفجر توسط وقت
الفجر وكذلك طلوعه ومغيبه **نكتة** حصة متى كان بعيدا عن الخيط اما
بان يكون خرج عنه او لم يتوسط ويتشيئ عنها او خروج وقت ذلك ان تعرف فضل
دايره بالربع ولكن خطاه كدير فالاحسن ان تنظر للخيط ان كان تحته خطوط
فضل الدايرة فاجذب الخيط الذي في الرقة السفلى على راس الهامل وحرك

راسك حتي تري مركز الكوكب علي الخيط الاعلا تحرك يدك ماسد للخايط علي الخطوط
حتي يبست تر الخيط الاعلي حال تنصفه للكوكب فما بين راس اصبعك وخط
نصف نهاركك هو فضل دايرة الكوكب زده علي مطالعه ان كان غربيا وانقصه
ان كان شرقيا فما كان فهو مطالع الوقت فاعتبر كانها مطالع كوكب واطرح منها
مطالع الغروب او الزمان من مطالع الفروق تجد الماضي من الليل او الباقي منه هذا
كله اذا توسط ليلا فان توسط نهارا فلا فايدة فيه غير معرفة الحكم وهو ان
تسقط مطالعه من مطالع الغروب يبقا الباقي ل. وان القيت من مطالعه
مطالع الفروق بقي الماضي منها وكذا احكم مطالع طلوعه ومغيبه والحولت
مطالع توسطه مطالع تحويل العلكية خرجت الدرجة التي تتوسط معه
وتتي جزء شمره وان حولت مطالع طلوعه تحويل البلدية خرجت الدرجة التي
تطلع معه وان حولت مطالع غروبه تحويل البلدية ايضا خرج نظير الدرجة
التي تغرب معه وهي الطالعة وقت مغيبه والله اعلم **الباب ٣٥**
في معرفة حال الكوكب في اي وقت فرض التوطالعه من مطالع الوقت
المفروض فان بقي اكثر من قوسه كاملا فهو تحت الافق وان بقي اقل من قوسه
كاملا فهو ظاهر فخذ الفضل بين نصف قوسه والباقي من مطالع الوقت
فما كان فهو فضل دايره وهو شرقي ان كان الفضل للباقي وغربي ان كان
لنصف القوس **وجد اخر** انظر بين مطالع الوقت ومطالع الكوكب
فانتسا ويا فهو متوسط وان لم يتساويا فالتو مطالعه من مطالع الوقت فان
بقي **فف** فهو في وتر الارض وان بقي مثل نصف قوسه فهو علي الافق الغربي
وان بقي مثل تمام نصف قوسه المدور فهو طالع وان بقي اكثر من نصف قوسه
واقل من تمامه للمدور فهو تحت الافق وان بقي اقل من نصف قوسه واكثر من تمامه

للدور

للمدور فهو ظاهر والقدر الزايد هو فضل دايره وهو في جهة المغرب
ان كان الباقي اقل من نصف قوسه وتمامه للمدور وهو فضل دايره فاعرف ارتفاعه من
فضل دايره وشرقي ان كان شرقيا وغربي ان كان غربيا وهذين الوجهين من مسكرات
الشيخ جمال الدين المارديني والله اعلم **والخامسة** في معرفة امور لطيفة
تتعلق بالربع منها استخراج سمت البسيطة وطريقه ان تضع الخيط علي قدر فضل الدايرة
الذي تريد عملها من اول قوس الارتفاع فما قطع الخيط من السموت عند مدار الحمل فهو السمت
لذلك القدر المفروض فكمل العمل الي الجزء ومنها معرفة قوس الاصل الذي يترتب عليه فضل
الدايرة وغيره في الجيب وطريقه ان تضع علي تمام الميل فما قطع الخيط من المقنطرات علي مدار
الحمل هو قوس الاصل ومنها معرفة طول كل قايم علي بسيط الارض وطريقه ان تحصل ارتفاع
راس ذلك القايم من موضع ما وتعرف الظل لذلك الارتفاع وتعلم موضع قدميك
علامة ثم تعرف ارتفاع الظل بزيدا وينقص عن الظل الاول اصبعين ثم تقدم او تاخر
وانت تاخذ ارتفاع القايم ثانيا حتي يتساوي ارتفاعه الارتفاع الذي ارتفعته
ثم ادرع ما بين قدميك والعلامة واضرب ما وجدت في ستة تحصل طول
ذلك القايم فان كان ذلك القايم في موضع منتن بحيث تصل الي اصله بسهولة فلك
وجه اخر وهو ان تاخذ ارتفاعه وتتقدم او تتاخر حتي تصير خمسة واربعين
فادرع ما بين قدميك واصله وزد عليه ما بين بصرك والارض فما اجتمع
فهو طوله ومنها معرفة سعة الانهار وطريقه ان تقف عند طرف الماء وتاخذ
الخيط الجانب الاخر وتحفظه ثم تاتي الي موضع واسع وتعلم فيه علامة وتتاخر
عنها وانت تاخذ الخيط ضما الي ان تساوي المحفوظ فما بين قدميك والعلامة هو
هو سعة ذلك النهر **واعلم** اني لم اذكر في هذه الرسالة الا الطرق المبرهنة الصحيحة
المعتمدة والا فتبقي طرق اخري كثيرة في مسايل مختلفة منها ما ذكره ناظم الورقات

والكلاني وغيرهما من المتاخرين ومن قبلهم في نصف الفضلة من السلم ومنها ما ذكره
بعضهم في معرفة فضل الدائر اذا كان الارتفاع اقل من ارتفاع قطر المدار وامور كثيرة
في رسايلهم وهي باطلة لا اصل لها وليس عليها برهان البتة بل هي تقريبية واتفقت في
بعض البلاد بتقريب فجعلها المخطون قواعدا واعتمدوها وتبعهم كثير من المصنفين
منها ما رايته لخط بعض الفضلا عن مثله ما التطه من درجة الشمس على مقنطرة الميل
الشمالي فما قطع الخيط من القوس فهو نصف الفضلة وهذا تقريب خاص بمصر ولا برهان
عليه ولولا الاطالة والاملال لذكرت ما اعرفه من هذه الاقاويل منظومة ومنثورة
لعلم تركها اصوب واما نصف الفضلة التي غلط فيها كثيرون فصوابها ان
نضع على تمام الميل وننظر ما قطع الخيط من السلم اضربه في ظل المحل يحصل جيب المطلوب
ولا ينبغي ان يعمل السلم في المقنطرات لاحتياجه الى الجيب والحساب

• والحمد لله رب العالمين اكمل الحمد على كل حال وآله •

• وصلى الله على اشرف الخلق • سيدنا محمد الذي •
• جاء بالحق المبين • وارسله رحمة للعالمين •
• وعلى آله وصحبه • وسلم تسليما كثيرا دايما •
• ابدا • يارب •
• العالمين •
• آمين •

• كاتبه العبد الفقير الى الله تعالى ابراهيم بن المرحوم الحاج عبد الله بن المرحوم الحاج محمد بن زين العابدين الشوبري غفر الله له ولذنوبه ولكل عيوبه •

• برسم العالم العلامة الشيخ الصالح الورع الزاهد •
• سيدي احمد بن المرحوم الشيخ جمال الدين الشافعي •
• عامله الله بالطاف الخفية في الدارين بجاه النبي •
• الاول لا اله الا الله •

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على اشرف الخلق سيدنا محمد وآله وسلم

قال العبد الفقير الى الله تعالى بدر الدين محمد بن محمد بن احمد بن الشيخ الامام
العالم العلامة رحلة الطالبين وبغية القاصدين جمال الدين عبد الله
المارديني الشافعي الميقاتي تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته واعاد علينا من
بركته وبركة علومه امين ٥ الحمد لله الحليم الستار ٥ الكريم الغفار ٥ المطلع
على خفايا الضمائر وغامض الاسرار ٥ احمده واشكره على نعمه الغزار ٥ واشهد
ان لا اله الا الله الواحد القهار ٥ واشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى المختار ٥
سيد المقربين والابرار ٥ صلى الله وسلم عليه وعلى آله واصحابه السادة الاخيار ٥
اما فانه يقول العبد الفقير الى رحمة ربه القدير محمد بن محمد بن احمد الشافعي الموقت
بالجامع الازهر سبط الشيخ جمال الدين عبد الله المارديني غفر الله لهما ولجميع
المسلمين لما يسر الله لي الفراغ من رسالتي المسماة بجمع الزهور في العمل
بربع الدستور استخرت الله تعالى تاليف هذه الرسالة ورتبتها على
مقدمة وثلاثة ابواب فالمقدمة في تسمية رسومه فالمركز هو النقش
الذي فيه الخيط قوس الارتفاع هي المحيطة بالربع مقسومة ص
جزاء متساوية مكتوب بعداد حروف الجمل طردا وعكسا وابتداء العدد
الى المستوي من جهتي اليمين والخط الخارج من المركز الى اخر القوس يسمى الستيني
والخطوط النازلة منه الى القوس يسمى الجيوب المنكوسة وجيب التمام ومقسوم
لهذه الجيوب س جزاء متساوية ايضا اما ما يوضع فيه غير ذلك
فلا يحتاج اليه واما الخيط والمري والشاقول فمعلوم واعلم ان الكلام هنا انما
هو على الربع الستيني من الجهتين حيث اطلقت بلفظ الوفاق والخلاف
فالمراد به جهة القوس والله اعلم الباب الاول في معرفة اخذ الارتفاع

امسك

امسك الربع بيديك وعلق في خيطه شاقولا واجعل الخط الخالي عن الحرف
من جهة الشمس ثم حرك يديك حتى تستتر الحرفة السفلى بظل العليا ويكون
وجه الربع لا مظلما ولا منيرا فما قطع الخيط من درج القوس من جهة الخط الخالي من
الحرف فهو الارتفاع واما اخذ ارتفاع ما لا شعاع له كالنجم والكواكب
فطريقه ان تجعل الحرف بين بصرك والشيء المأخوذ ارتفاعه وتغمض احدى
عينيك ثم حرك يديك حتى ترى في ذلك الشيء على حرف في الربع فما قطع الخيط من الجهة
الخالية من الحرف فهو الارتفاع والله اعلم الباب ٢ في معرفة جيب
القوس وقوس الجيب عدد من اجزاء القوس المستوية بقدر القوس المطلوب
جيبها وادخل من نهايتها في الجيوب المبسوطة الى الستيني فما وجدت من
عدد المستوي فهو جيب تلك القوس وان دخلت من نهاية القوس في الجيوب
المنكوسة الى جيب التمام وجدت من اجزاء الجيب المنكوس لذلك القوس
واما قوس الجيب فعد من اجزاء الستيني بقدر الجيب المطلوب قوسه وانزل
من نهايته في الجيوب الى القوس تجد من اوله قوس ذلك الجيب واعلم ان الجيب
لا يزيد على س والله اعلم الباب ٣ في معرفة الظل المبسوط والمنكوس
وقطرهما من الارتفاع اعلم ان الظل له غاية لا يعلم انتهاؤها وهي اثنا اصابع وهي ب
جزاء واما اجزاء هي س جزاء واما اقدام وهي ا اجزاء و و ثلثين واما فضله
فهي B اجزاء وطريقه ان تضع الخيط على قدر الارتفاع من اول القوس ثم انزل
بالقائمة المفروضة من الجيوب الموافقة للظل وعلم عليها ثم انقل الى تمام الارتفاع
واصعد من المري الى الجهة التي نزلت منها بالقائمة تجد الظل المطلوب وان نقلت
الى الستيني وجدت قطره وان شئت فانزل من الستيني بالقائمة ومن جيب التمام
جيب الارتفاع وضع على التقاطع ثم انزل من جيب التمام وجيب تمام الارتفاع الى الخيط

وارجع من التقاطع الي الستيني تجد الظل المبسوط وان نزلت من جيب
التمام في الاول بجيب تمام الارتفاع وفي الثاني بجيب الارتفاع ورجعت
الي الستيني وجدت الظل المنكوس **وجه اخر** ضع علي الستيني
وعلم علي تمام الارتفاع ثم انقل الي قوس القائمة واحفظ ما جاز المري
من الجيوب المبسوطة ثم ضع علي الارتفاع وعلم علي المحفوظ ثم انقل الي
الستيني تجد الظل المبسوط وان اردت المنكوس فافرض الظل المبسوط
وضع علي قوسه وعلم علي قائمته ثم انقل الي قوس القائمة واصعد من المري الي
الستيني تجد الظل المنكوس وبهذه الطريقة تستخرج المبسوط من المنكوس
ايضا **قال علي** متي دخلت بمقدار ولم تلق الخيط واستعملت من الجيوب الثرن
س فادخل بجزء المكن وكمل العمل تجد جزء المطلوب الموافق للجزء الذي
دخلت به في التشبيه ومتي دخلت بمقدارين من الجزئين ولم يلتقيا فادخل
بجزئيهما المتفقين في التشبيه وكمل العمل يحصل المطلوب كاملا والله اعلم
الباب عه في معرفة الارتفاع من الظل انزل من جيب التمام بالظل ومن
الستيني بالقائمة وضع علي التقاطع تجد الارتفاع ثانيا لو كان الظل
مبسوطا والا فمن اخر القوس **وجه اخر** استخرج الظل المجهول
من المعلوم بالوجه الثالث من الباب الذي قبل هذا ثم اجمعهما وعلم
بالستيني علي نصف المجموع ثم حرك الخيط حتي يقع المري علي القائمة من
الجيوب المبسوطة فما جازه الخيط من القوس فهو ضعف تمام الارتفاع والله اعلم
الباب ٨ في معرفة الميل الاول من بعد الدرجة وبعد الدرجة
من الميل ضع الستيني والمري علي **كه** من اجزائه ثم انقل الي بعد الدرجة
عن اقرب الاعتدالين اليها وانزل من المري الي القوس تجد الميل **وان** فعلم علي

جيب بعد الدرجة من معكوس الستيني ثم انقل الي الميل الاعظم من القوس وهو
كج درجة **له** دقيقة فما حاذي المري من الجيوب المبسوطة اطرحه من **كه**
يبقي جيب الميل **وجه اخر** انزل من جيب التمام بثلاثين ومن
الستيني بنصف الفضل بين جيب بعد الدرجة **وس** وضع علي التقاطع
ثم انزل من جيب الميل التمام باربعة وعشرين الي الخيط وارجع من التقاطع الي
الستيني ثم اطرح ما وجدت من **كه** يبقي جيب الميل **وجه اخر**
ضع علي الميل الاعظم وعلم علي **ك** من المبسوطة ثم حرك الخيط علي قدر الميل
واما الدرجة من الميل فانزل من جيب التمام بثلاثين ومن الستيني باثني عشر
وضع علي التقاطع ثم انزل من الستيني بجيب الميل الي الخيط وارجع من التقاطع الي
جيب التمام تجد مقدار جيب بعد الدرجة المبسوطة فاستخرج قوسه
الباب ٩ فصل البعد وتعيين الفضل الذي انت فيه والله اعلم
في معرفة عرض البلد من الميل والغاية وهي مما ارصده الشمس عند غاية ارتفاعها
واحفظ ما انتهي اليه الارتفاع ثم استقبل جهة المشرق فان كانت الشمس عن يمينك
فالغاية جنوبية وان كانت عن يسارك فالغاية شمالية فاطرح الغاية من
ص يبقي تمامها فان لم يميل فهو عرض وان كان ميل فاجمعه الي تمام
الغاية ان خالفت جهته والا فخذ الجيب الفضل فما كان فهو العرض
فان عدمت الغاية فتمام الميل هو العرض وان عدم الميل والغاية فالعرض
ص وكذلك يستخرج من جهة الكوكب الذي له طلوع وغروب
اذا اتفق بعد تمام الميل اما الابدي الظهور فله غايتان عليا وسفلي فاعرفهما
فان كانتا في جهة واحدة فهو نصف مجموعهما وان كانتا في جهتين فهو تمامهما ونصف
الفضل بينهما واما جهته فان كانت الغاية قدم تمام العرض والا فمنه والعرض

لجهة العرض خلاف جهة الغاية والا فجهته جهة الغاية **واما** الغاية من
العرض والميل نزد الميل الموافق علي تمام العرض وانقص المخالف من تمام العرض فما كان فهو
الغاية مالم يزد المجموع علي **ص** وان زاد فاطرح الزايد من **ص** فبقي الغاية
والله اعلم **الباب ٧** في معرفة الاصل ض علي تمام الميل وانزل من السيني
بثلاثين الي الخيط وعلم ثم حرك الخيط حتي يتم المري علي نصف جيب تمام العرض
تجد الخيط علي قوس الاصل فاعرف جيب هذا القوس فهو الاصل **وان** شئت
فض علي السيني وعلم علي جيب تمام الميل ثم انقل الي تمام العرض وعلم علي جيب تمام
العرض ثم انقل الي تمام الميل تجد المري علي الاصل **وجه اخر**
انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السيني بنصف جيب تمام الميل او بنصف
جيب تمام العرض ثم ض علي التقاطع وانزل من جيب التمام بجيب تمام العرض
ان كنت نزلت من السيني بنصف جيب تمام الميل والا فبجيب تمام الميل
الي الخيط وارجع من التقاطع الي السيني تجد الاصل **وكذلك** اذا جمعت
جيب غاية المري وجيب غاية نظيره ونصفت الحاصل **تنبيه**
متي قدم جيب تمام العرض هو الاصل **ومتي** عدم العرض فجيب تمام الميل
هو الاصل ومتي عدما فالاصل **س** والله اعلم **الباب ٨**
في معرفة ارتفاع قطر المدار وانحطاطه وبعد القطر ض علي العرض ثم انزل
السيني بعشرين الي الخيط وعلم ثم حرك الخيط حتي يتم المري علي ثلث جيب الميل
تجد الخيط علي قدر ارتفاع قطر المدار من اول القوس ان كان الميل موافقا والا فهو
انحطاط قطر المدار وجيب هذا الارتفاع والانحطاط هو بعد القطر سواء كان
الميل موافقا او مخالفا وهو المطلوب هنا **وان** شئت فعلم علي السيني علي
جيب العرض ثم انقل الي الميل او علي جيب الميل ثم انقل الي العرض تجد المري علي بعد القطر

وجه اخر انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السيني بنصف جيب
العرض وض علي التقاطع وانزل بجيب التمام من جيب الميل الي الخيط وارجع من التقاطع
الي السيني تجد المطلوب **تنبيه** متي عدم الميل او العرض عدم وبعد القطر
والله اعلم **الباب ٩** في معرفة نصف الفضل ض علي السيني وعلم علي الاصل
ثم حرك الخيط حتي يتم المري علي بعد القطر فما كان للخيط من القوس فهو نصف
الفضل ويسمي نصف التعديل **وجه اخر** ض علي قوس الاصل وعلم علي جيب
الميل ثم انقل الي العرض وعلم علي جيب العرض ثم انقل الي الميل وانزل
من المري الي القوس تجد نصف الفضل **وجه اخر** ض علي الميل ثم انزل
من جيب التمام بظل عرض البلد السيني المنكوس الي الخيط وارجع من التقاطع
الي القوس تجد نصف الفضل اسقطها من **ص** ان كان الميل مخالفا فزدها
علي **ص** ان كان موافقا تحصل نصف قوس النهار اضعفه تحصل قوس
النهار كاملا اسقطه من الدور وهو **تنبيه** درجة بقي قوس الليل
متي عدم الميل والعرض عدم نصف التعديل ويصير نصف
القوس والله اعلم **الباب ١٠** في معرفة الدائر وفضل الدائر راجع بعد
القطر وجيب الارتفاع ان كان الميل مخالفا وخذ الفضل ان كان موافقا
فما كان سمه الاصل المعدل **وان** شئت فاسقط جيب الارتفاع
من جيب الغاية ثم خذ الفضل بين الباقي والاصل فما كان فهو الاصل المعدل
فض علي السيني وعلم علي الاصل المستقيم ثم حرك الخيط حتي يتم المري علي الاصل
المعدل من الجيوب المبسوطة فما جاز به الخيط من اخر القوس فهو فضل الدائر
وهو الباقي للزوال ان كان الارتفاع متزايدا والماضي منه ان كان الارتفاع
متناقصا وما جاز به الخيط من اول القوس زد عليه نصف الفضل ان كان الميل موافقا

وانقصها منه ان كان مخالفا فما كان فهو الدايران كنت قبل الزوال والا فهو
الباقي للغروب فزد فضل الدايرين على نصف القوس يحصل الدايرو هو الما مضي من الشروق
فضع على قوس الاصل ثم علم على الاصل المعدل وانقل الى المستبني ثم انزل
من المري الى القوس يحد الدايرو فصله بالشرط المتقدم **وجه اخر** ضع على تمام الميل
وعلم على الاصل المعدل ثم انقل الى المستبني واحفظ ما عدا المري ثم علم في المستبني على جيب
تمام العرض وحرك الخيط حتى يقع المري على المحفوظ يحد الخيط على قدر فضل الدايرا خر القوس
وهذا الوجه غريب **وجه اخر** انزل من المستبني بسلاوس ومن جيب التمام
بنصف الاصل وضع على النقاط ثم انزل من جيب التمام بالاصل المعدل الى الخيط وارجع
من النقاط في الجيوب المبسوطة الى القوس يحد من اخره فضل الدايرو من اول الدايرو
كما تقدم **تنبيهات** احدها اذا كانت الشمس في البروج الموافقة وكان جيب
الارتفاع اقل من بعد القطر فزد ما وجدت من اول القوس على ص يحصل فضل الدايرو
وانقصه من نصف التعديل يبقى الدايران كان الارتفاع شرقيا **ثانيها** متى عدم الميل
او العرض يجب الارتفاع هو الاصل المعدل **ثالثها** متى عدم الميل والعرض معا
فنهار الارتفاع هو فضل الدايرو العلم فيمن ظاهر **الباب ١١**
في معرفة الارتفاع من فضل الدايرض على المستبني وعلم على الاصل ثم انقل الى فضل
الدايرين اخر القوس فما وقع عليه المري من الجيوب فهو الاصل المعدل انقص منه بعد القطر
في البروج المخالفة وزد عليه في الموافقة يحصل جيب الارتفاع **تنبيه**
متى كان فضل الدايرا كثر من ص فعلم في المستبني على الاصل ثم انقل
الخيط على قدر الزايد على ص من اول القوس فما وقع تحت المري من الجيوب اسقطه
من بعد القطر يبقى جيب الارتفاع **وان** شئت فعلم على المستبني على جيب ما فضل
الدايرو ص ثم انقل الخيط الى قوس الاصل فما وقع عليه المري من الجيوب المبسوطة

اجمعه

اجمعه الى بعد القطر ان كان الميل موافقا وفضل الدايرا قل من ص
والا فخذ الفضل فما كان فهو جيب الارتفاع والله اعلم **الباب ١٢**
في معرفة ارتفاع العصر والدايرين بينه وبين الزوال والدايرين العصر
والمغرب استخرج ظل الغاية المبسوط وزد عليه قامة ثم حصل ارتفاع
الجملة فما كان فهو ارتفاع الجملة فما كان فهو ارتفاع العصر فاستخرج
فضل دايرو كما تقدم فما كان فهو الدايرين الظهر والعصر اسقطه من نصف
قوس النهار تبقى المدة التي بين العصر والغروب فان كانت الغاية مه
فلا ظل لها والعصر يكون **واما** اخر وقت الاختيار وهو اول الوقت
عند الامام ابي حنيفة فهو ان تزيد على ظل الزوال ضعف قامة ثم استخرج
ارتفاع ثم استخرج فضل دايرو يحصل الدايرين الظهر واخر وقت الاختيار فان لم
يكن للغاية ظل فاجعل ضعف القامة ظلا وكمل العمل يحصل المطلوب والله اعلم
الباب ١٣ في معرفة حصتي الفجر والشفق استخرج الدايرو لارتفاع
ير ان اردت حصة الشفق ولارتفاع بط ان اردت حصة الفجر بدرجة
النظر فيهما وطريقه ان تزيد بعد القطر عن جيب ير ان كان الميل موافقا وخذ
الفضل وان كان مخالفا فما كان فهو الاصل المعدل ثم انقل الى المستبني وانزل
من المري الى القوس وزد ما وجدت من اول نصف الفضلة في الميل الموافق وانقصها
منه في الموافق فما كان فهو حصة الشفق وهي مقدار المدة التي بين غروب الشمس
واول وقت العشا وان اتفق جيب بر وكان بعد وحصلت
حصة الفجر وهي المدة التي بين اول وقت الصبح واول وقت الصبح وشروق الشمس
والله اعلم **الباب ١٤** في معرفة سعة المشرق ضع على جيب التمام ثم علم
على جيب العرض المنكوس وحرك الخيط حتى يقع المري على جيب الميل فما قطع الخيط من القوس

فهو سعة المشرق وهي مساوية لسعة المغرب في الجهة والقدر تقريبا
وجه اخر ضع على تمام العرض وعلم على فضل جيب تمام العرض على جيب الميل
ثم انقل الى السيتي تجد معلومه جيب السعه **وان** شئت فضع على العرض
وعلم على **كم** من الجيوب المنكوسه ثم انقل الى بعد الدرجه او على الميل الجزي من
المنكوسه وانقل الى السيتي وانزل من المري الى القوس تجد السعه **وجه اخر**
انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السيتي بنصف جيب تمام العرض
وضع على النقاط ثم ادخل من القوس وارجع من النقاط في المنكوسه
الى القوس تجد من الجزء سعة المشرق **تنبيه** فان زاد الميل الموافق على تمام
العرض فالشمس بدية الظهور وان زاد المخالف فهي ابدية الخفا والله اعلم
الباب ١٥ في معرفة الارتفاع الذي لا سمت له وهو لا يكون
الا في الميل الموافق ما لم يزد على العرض وطريقه ان تضع على السيتي والمري على
جيب العرض ثم حرك الخيط حتى يمر المري على جيب الميل فما قطعه الخيط من
درج القوس هو الارتفاع الذي لا سمت له **وان** شئت فضع على تمام العرض
وعلم على **كم** من المنكوسه ثم انقل على بعد الدرجه او على جيب الميل الجزي
وانقل الى السيتي ثم انزل من المري الى القوس تجد الارتفاع الذي لا سمت له
وجه اخر ضع على العرض وعلم على فضل جيب العرض على جيب الميل ثم انقل
الى السيتي تجد من معلومه جيب المطلوب **وجه اخر** ضع على العرض
وعلم على جيب الميل ثم انقل الى السيتي وانزل من المري الى القوس تجد المطلوب
وجه اخر انزل من جيب التمام بثلاثين ومن السيتي بنصف جيب
العرض وضع على النقاط ثم ادخل من القوس بالميل الى الخيط وارجع من النقاط في
المنكوسه الى القوس تجد من اخر المطلوب **الباب ١٦** في معرفة سعة
المشرق

المشرق والارتفاع الذي لا سمت له كل منهما من الاخر ومن العرض ضع على تمام العرض
وعلم على قدر جيب السعة من المنكوسه ثم انقل الى العرض وانزل من المري الى القوس
في المنكوسه تجد الارتفاع الذي لا سمت وان وضعت على تمام العرض وعلمت في
المبسوطه على جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم نقلت الى العرض وعلمت ونزلت
من المري المبسوطه الى القوس وجدت السعه **وان** شئت فضع على الارتفاع
وعلم في المنكوسه على قدر جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم انقل الى تمام العرض
وانزل من المري في المنكوسه الى القوس تجد من الجزء السعه وان وضعت على العرض
والمري في المبسوطه على جيب السعه ثم نقلت الى تمام العرض ونزلت
من المري في المبسوطه الى القوس وجدت الارتفاع الذي لا سمت له
وجه اخر ضع على العرض وادخل من السعه الى الخيط وارجع من النقاط
في المنكوسه الى القوس تجد من اول تمام الارتفاع الذي لا سمت له وان وضعت
ونزلت من جيب التمام جيب الارتفاع الذي لا سمت له الى الخيط رجعت من
النقاط الى القوس وجدت السعه والله اعلم **الباب ١٧**
في معرفة الميل من الارتفاع الذي لا سمت له من السعة ومن الاصل
ومن بعد القطر ومن العرض علم في السيتي على جيب الارتفاع الذي لا سمت له
ثم انقل الى العرض او علم في السيتي على جيب العرض ثم انقل الى الارتفاع الذي لا سمت له
وانزل من المري الى القوس فيما تجد الميل **واما** السعة فعلم في السيتي
على جيبها ثم انقل الى تمام العرض او علم في السيتي على جيب تمام العرض ثم انقل
الى السعة ثم انزل من المري الى القوس تجد الميل **واما** الاصل فضع على تمام
العرض ثم علم على الاصل وانقل الى السيتي تجد الميل على جيب تمام الميل فانزل
من المري الى القوس تجد الميل من معلومه **واما** بعد القطر فضع على العرض

ثم انقل الي الستيني تجد جيب الميل والله اعلم **الباب ١٨**
في معرفة العرض من الارتفاع الذي لا سمت له دون السعة ومن الاصل ومن
بعد القطر ومن الميل علم في الستيني علي جيب الارتفاع الذي لا سمت له ثم حرك
الخيط حتي يقع علي جيب الميل تجد الخيط علي العرض اوضع علي الارتفاع الذي لا سمت له
وعلم علي جيب الميل ثم انقل الي الستيني تجد المري علي جيب العرض **واما** السعة
فعلم في الستيني علي جيبها ثم حرك الخيط حتي يقع المري علي جيب الميل تجد الخيط علي تمام
العرض اوضع علي السعة وعلم علي جيب الميل ثم انقل الي الستيني تجد جيب تمام العرض
واما الاصل فعلم في الستيني علي جيب تمام الميل ثم حرك الخيط حتي يقع الخيط
علي الاصل تجد الخيط علي تمام العرض اوضع علي تمام الميل وعلم علي الاصل ثم انقل الي الستيني
تجد جيب تمام العرض **واما** بعد القطر فضع علي الميل وعلم علي بعد القطر ثم
انقل الي الستيني تجد جيب العرض والله اعلم **الباب ١٩** في معرفة السمت
لكل ارتفاع ضع علي تمام العرض وعلم علي جيب العرض ثم انقل الي الارتفاع واصعد
من المري الي الستيني تجد حصة السمت **وان** شئت فضع علي تمام العرض ثم ادخل
من الارتفاع الي الخيط وارجع من النقاط الي جيب التمام تجد حصة السمت فاجمعها الي
جيب السعة ان كان الميل مخالفا والا فخذ الفضل فما كان فهو تعديل السمت
طريق اخر ضع علي العرض ثم انزل من جيب التمام لفضل جيب الغاية علي جيب الارتفاع الي
الخيط وارجع من النقاط الي الستيني وزد علي ما وجدت جيب تمام الغاية ان كانت
شمالية وخذ الفضل ان كانت جنوبية فما كان فهو تعديل السمت فان لم يكن
ميل فالحصة هي تعديل السمت ثم ضع علي الستيني وعلم علي جيب تمام الارتفاع ثم
حرك الخيط حتي يقع المري علي مثل تعديل السمت تجد الخيط علي قدر السمت **وان**
شئت فضع علي تمام الارتفاع وعلم علي تعديل السمت ثم انقل الي الستيني تجد جيب السمت

وجه اخر

وجه اخر ضع علي تمام الارتفاع وعلم علي فضل جيب تمام الارتفاع
علي تعديل السمت ثم انقل الي الستيني تجد مقلوبه جيب السمت وجهته
موافقة لجهة العرض ان كان الميل موافقا وهي اكثر من العرض او الفضل
لجيب السعة والا فجهته مخالفة والله اعلم **الباب ٢٠** في معرفة
الارتفاع وفضل الدائر والسمت كل من قيمة ومن الميل ضع علي تمام السمت
وعلم علي جيب فضل الدائر ثم انقل الي تمام الميل وانزل الي القوس تجد تمام الارتفاع
واما فضل الدائر فضع علي تمام الميل ثم علم علي جيب تمام الارتفاع وانقل الي تمام
السمت تجد المكمل المري علي جيب فضل الدائر وعلم علي جيب تمام السمت ثم انقل
الي تمام الارتفاع فكلاهما واحد **واما** السمت فضع علي تمام الارتفاع وعلم علي جيب
فضل الدائر ثم انقل الي تمام الميل وعلم علي جيب تمام الارتفاع ثم انقل الي فضل الدائر وانزل
من المري الي القوس تجد تمام السمت وجهته مخالفة ان كان الميل مخالفا او كان موافقا
وهو اقل من العرض او الارتفاع اكثر من الارتفاع الذي لا سمت له والا فجهته موافقة واعلم
ان الارتفاع الشرقي سمته شرقي والغربي سمته غربي والله اعلم **الباب ٢١**
في معرفة سمت مكة وغيرها من البلاد واجعل عرض مكة ميلا موافقا
لجهة عرضها وفضل الطولين فضل دائر ثم استخرج الارتفاع من فضل الدائر وهو
الميل فما حصل فهو ارتفاع سمت مكة ثم استخرج سمت هذا الارتفاع بما تقدم
حصل فهو سمت مكة **وان** شئت فاستخرج الاصل وبعد القطر بالميل المساوي
لعرض مكة ثم انزل من الستيني بثلاثين ومن جيب التمام بنصف الاصل وضع علي النقاط
ثم ادخل من تمام فضل الدائر في المبسوطة الي الخيط وارجع من النقاط الي جيب التمام
تجد الاصل المعدل اسقط منه بعد القطر ان كان عرض مكة مخالفا لعرض بلدك وزد
عليه بعد القطر ان كان عرضها موافقا لعرض بلدك تحصل جيب ارتفاع سمت مكة ضع علي تمام توسه

وعلم علي جيب فضل الطولين فانقل علي مما عرض مكة وانزل من المري في المبسوطة الي القوس
تحاذي سمت مكة **وان شئت** فانقل الي عرض مكة وانزل من المري في المنكوسة الي القوس
تحاذي السمت وكذلك تفعل باي بلد شئت اذ جهات عرض البلد المطلوب
سمتها ميلا موافقا لجهة عرضها وفضل الطولين فضل دائرة وكل العمل يحصل سمت البلد
المفروض فان كان البلد المطلوب سمتها اطول من بلدك فسمتها شرقي وان كان اقل
طولا فسمتها غربي فان تساويا الطولان فالقبلة علي خط نصف نهار بلدك
فان كان العرضان في جهة واحدة وعرض البلد المطلوب سمتها اكثر من عرض بلدك
فهو في جهة القطب الظاهر والافقي جهة القطب الخفي وان عدم العرضان واختلف الطولان
فالقبلة علي خط المشرق والمغرب في جهة الشرق ان كان البلد المطلوب سمتها
اطول والافقي جهة المغرب والله اعلم بالصواب **الباب ٢٢** في معرفة
استخراج الجهات الاربع وهي وسط الشمال والجنوب والشرق والمغرب خذ ارتفاع
الوقت واعرف سمته وجهته ثم تقدر لنا ولا القوس ان كان شرقيا جنوبيا او غربيا
شماليا والا فمن اجزا القوس ثم ضع الخيط عليه وثبته بشمعة او نحوها ثم ضع الربع علي
ارض مستوية ويكون مركزه من جهة الشمس علي شاقولا في خيط وسائر بظله خيط الربع
الي ان يطابق ظله المركز الي المحيط فيكون الربع حينئذ موضوعا علي الجهات وخطه الذي
ابتدات منه بعد السمت هو خط المشرق والمغرب والاخر خط نصف النهار ويكون
مركز الربع الي المشرق ان كنت قبل الزوال والي المغرب ان كنت بعده فخط الي جانب الربع خطين
مستقيمين ومدهما الي ان يتقاطعا ويحدثا اربعة ارباع فالشرقي احدهما شمالي
وهو الذي يلي نقطة الشمال والاخر جنوبي وهو الذي يلي نقطة الجنوب وكذلك
الغربيان فاكتب علي طرفي خط المشرق والمغرب وعلي طرفي خط نصف النهار علامة
الجنوب والشمال واعلم انه متي كان الارتفاع لا سمت له فظل خيط الشاقول هو خط

المشرق والمغرب

المشرق والمغرب ومتي كانت الشمس في غايتها فظل الخيط هو خط
نصف النهار اقرع علي كل منهما خطا مستقيما تحصل الجهات والله اعلم
الباب ٢٣ في معرفة وضع القبلة انظر الي سمت مكة
وقع في اي الارتفاع ثم ضع الربع في الربع الذي وقع فيه سمت مكة
وضع الخيط عليه فيكون طرف الخيط الذي يلي المحيط هو القبلة **تنبيه**
متي كان سمت الارتفاع مساويا لسمت مكة في القسم والجهتين
فظل خيط الشاقول هو القبلة والتوجه الي جهة الشمس وكذلك
تفعل باي بلد شئت اذا وضعت الربع في الربع الذي فيه سمتها وابعدت
عن خط المشرق والمغرب بقدره والله اعلم **وجه اخر** افتح بركار
افتحه ستينية ثم اده دائرة في سطح مستو موازي لسطح الافق وعلق شاقولا
في خيط وسائر بظله مركز الدائرة ومحيطها ثم علم مقابل الشمس في المحيط علامة
في ظل الخيط ثم افتح البركار بقدر سمت الوقت ثم ضع احدي رجليه في العلامة
وعلم بالاخري في جهة سمت الوقت علامة فهي نقطة المغرب ان كنت قبل
الزوال ونقطة المشرق ان كنت بعده ثم ضع حرف مسطرة صحيحة
علي النقطة الثانية والمركز وخط خطا مارا بالمركز يحصل خط المشرق
والمغرب ثم افتح البركار بقدر سمت مكة وضع احدي رجليه في
نقطة المشرق ان كان سمتها شرقيا وفي نقطة المغرب ان كان غربيا وعلم بالاخري
في جهة الشمال ان كان سمتها شماليا والا علم في جهة الجنوب فهذه العلامة
هي نقطة القبلة فاجمعها مع المركز بخط يحصل خط القبلة والله اعلم **الباب ٢٤**
في معرفة المطالع الفلكية اعلم ان المطالع علي قسمين فلكية وبلدية فالبلدية
تختلف باختلاف العروض وطريق استخراجها ان تضع علي تمام الميل الجزي وعلم علي

تمام الميل الاعظم انقل الي بعد الدرجه عن اقرب الاعتدالين وانزل من المري
الي القوس تجد من اخر المطالع ان كنت في ثلاثة الجدي وان كنت في ثلاثة الحمل
فالق ذلك من قف وان كنت في ثلاثة السرطان فزد علي قف
وان كنت في ثلاثة الميزان فانقصه من الدور فما حصل او بقي فهو
المطالع الفلكيه وهي مطالع الزوال وان شئت فضع علي الميل الجزي
وعلم علي جيب الميل الاعظم المنكوس ثم انقل الي بعد الدرجه وانزل من المري الي القوس
تجد من اخر المطالع ان كنت في ثلاثة الجدي والا فزد وانقص كما تقدم وجه
اخر ضع علي السنبذي وعلم علي ظل الميل الكلي المنكوس ثم حرك الخيط
حتي يمر المري علي ظل الميل الجزي المنكوس ايضا تجد الخيط علي المطالع كما مر طريق اخر
ضع علي ظل الميل الجزي وادخل من تمام الميل الاعظم الي الخيط وارجع من التقاطع الي جيب القائم
واحفظ ما وجدت ثم علم في السنبذي علي كر ثم حرك الخيط حتي يمر المري علي
المحفوظ تجد الخيط علي المطالع بشرطها فان مطالع كل برج علي انفراده فاسقطها
مطالع اول من مطالع اخره يبقي مطالعه بمفرده والله اعلم الباب ٢٩
في معرفة المطالع البلديه استخرج المطالع الفلكيه ثم انقص منها نصف قوس النهار
تبقي المطالع البلديه وهي مطالع الشروق وان زدت نصف قوس النهار
علي الفلكيه حصل مطالع الغروب قاعدة لجميع اعمال المطالع اذا اردت
ان تسقط عددا من عدد ولم يكن الاسقاط فزد علي المسقط منه دورا ثم
اسقط من المجتمع او اطرح المسقط من الدور وزد الباقي علي المسقط منه واطرح
المسقط منه من المسقط واطرح الباقي من الدور يحصل المطلوب وان جمعت
وزاد علي الدور فالزايد هو المطالع وان شئت فاستخرج المطالع
الفلكيه من اول الحمل وزد عليها نصف الفضل ان كان الميل مخالفا

وخذ الفضل

وخذ
الفضل ان كان موافقا فما كان فهو مطالع الشروق وزد عليها قوس النهار وانقص
منها قوس الليل او استخرجها لنظير الدرجه وهي مثلها من البرج التالي لتحصل
مطالع الغروب وان اردت مطالع كل برج علي انفراده فاستخرج نصف فضل
اول البرج واسقطها من نصف فضل اخره تحصل نصف فضله فزدها علي مطالعه
الفلكيه ان كان البرج هابطا وخذ الفضل ان كان صاعدا فما كان فهو مطالع
ذلك البرج بمفرده وان اضفت مطالع البرج وسميت ضعف الدرج
دقايق وضعف الدقايق ثواني حصل مقدار مطالع كل درجه من درج
ذلك البرج تقريبا واما تحويل المطالع الي درج السوا وهو عبارة عن
استخراج الدرجه من المطالع ولكل جزء من اوا الجدي ان كانت المطالع فلكيه
والا من اول الحمل الي ان ينفد العدد وتجد الدرجه المطلوبه والله اعلم
الباب ٣٠ في معرفة العمل بالكواكب اعرف غاية ارتفاع الكوكب
ثم خذ تمام الفضل بين غايته وعرض البلد ان اتفقا في الجهة والفضل بين غايته
وتمام العرض ان اختلفا فما كان فهو بعد الكوكب يكون موافقا ان كانت غايته
موافقه او كانت مخالفة وهي اكثر من تمام العرض والا فمخالف فاذا عرفت
بعد الكوكب وجهته فاثبته مقدار ميل الشمس واستخرج به نصف
فضله ردها علي ض ان كان بعده موافقا وانقصها من ض ان كان
مخالفا فما كان فهو نصف قوسه واذا استخرجت الاصل وبعد القطر
ببعده وعرض البلد وجمعت بعد القطر الي جيب ارتفاعه ان كان بعده
موافقا واخذت الفضل بينهما ان كان مخالفا حصل الاصل المعدل
فعلم في السنبذي علي الاصل الحقيقي وحرك الخيط حتي يمر المري علي الاصل
المعدل فما قطع الخيط من اخر القوس فهو فضل دايره فيكون جميع اعماله كالشمس

واذا اسقطت نصف قوسه من مطالع توسطه المتبوته في المجنيه او غيرها
بقي مطالع طلوعه وان زادت نصف قوسه على مطالع توسطه حصل مطالع
مغيبه والله اعلم **الباب ٢٧** في معرفة الماضي والباقي من
توسط كوكب او طلوعه او غروبه انظر بين مطالع الكوكب ومطالع الشروق
فان تساويا فالكوكب يتوسط وقت الشروق وان زادت مطالع الكوكب
على مطالع الشروق باقل من قوس النهار او نقصت عنها باكثر من قوس الليل فانه يتوسط
في النهار وان زادت مطالعه على مطالع الشروق باكثر من قوس النهار او
نقصت عنها باقل من قوس الليل فانه يتوسط في الليل واذا توسط في
الليل فالزمطالع الغروب من مطالعه فالباقي هو الماضي من الليل عند
توسطه فان ساوى الباقي حصة الشفق توسط اول وقت العشا وان الغيت
مطالعه من مطالع الشروق بقي الباقي من الليل فان ساوى الباقي حصة الفجر
توسط وقت الفجر وكذلك تعمل مطالع طلوعه ومطالع مغيبه **واما**
اذا توسط نهارا فلا فايدة في معرفته غير معرفة الحكم وسياتي وان اخذت
ارتفاع الكوكب وعرفت فضل دايره لو نقصته من مطالعه ان كان شرقيا وردته
على مطالعه ان كان غربيا حصل مطالع الوقت فالزمنها مطالع الغروب
او الزمان مطالع الشروق بقي الماضي من الليل او الباقي منه كما عرفت والله اعلم
الباب ٢٨ في معرفة الدرجة التي تطلع مع الكوكب في اي وقت
فرض حول مطالع الكوكب تحويل البلدية تحصل الدرجة التي تطلع معه
وان حول مطالع توسطه تحويل الفلكية حصلت الدرجة التي تتوسط
معه وتبقى جزء منه وان حول مطالع مغيبه تحويل البلدية حصلت
نظير الدرجة التي تغيب معه واما معرفة حال الكوكب في اي وقت

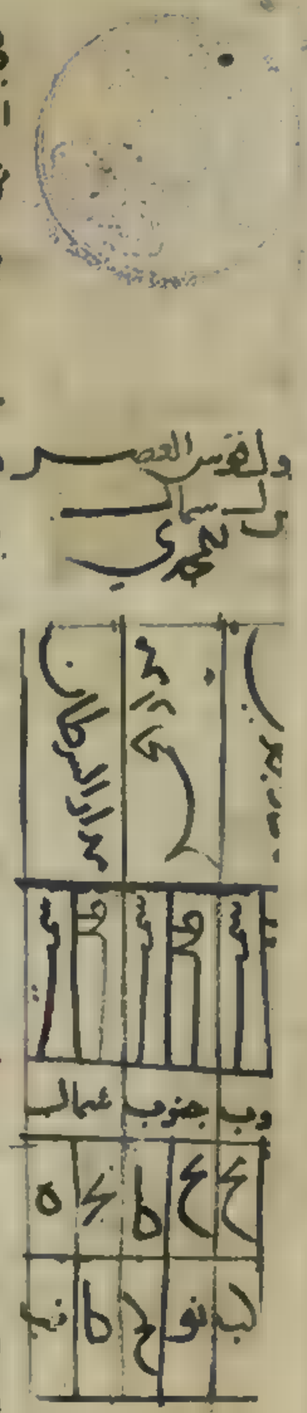
مفروض

فزد الماضي من الليل على مطالع الغروب والماضي من النهار على مطالع الشروق
تحصل مطالع الوقت فانظر بينها وبين مطالع الكوكب فان تساويا فالكوكب
متوسط والا فالزمطالع طلوعه من مطالع الوقت فان بقي اكثر من قوسه كاملا
فهو تحت الافق وان بقي اقل من قوسه فهو ظاهر فخذ الفضل بين نصف قوسه
والباقي فهو فضل دايره وهو في جهة المغرب ان كان الباقي اكثر من نصف قوسه
فان كان نصف قوسه اكثر من الباقي ففضل دايره في جهة المشرق فاستخرج منه
ارتفاعه لما كان فهو ارتفاع الكوكب في الوقت المفروض والله اعلم **الباب ٢٩**
في معرفة استخراج سمت خطوط فضل الدايرة ووضعها على الاسطحة
الموازية لبسط الافق وهذا السطح يسمى بالبسيطة ضع على قمة فضل الدايرة المفروض
من اول القوس فما نزل من جيب التمام بثلاثين الى الخط وارجع من التقاطع الى السيتي
واحفظ ما وجدت ثم ضع على السيتي وعلم على المحفوظ وانقل الى العرض واحفظ ما خاز
المري من الجنوب ثم انزل من جيب التمام وثلاثين وضع على
التقاطع فاقطع الخيط من القوس فهو فضل سمت الدايرة تفعل ذلك لروس الجنات
او لروس العشرات بحسب ما تريد ثم اكتب هذه المقادير واحفظها ثم استخرج
ظل العصر لراسي المنقلبين ولراس الاعتدالين تقامه **يب** ثم استخرج من
الظلال الثلاثة ارتفاعاتها واعرف سمت هذه الارتفاعات وجهته كما تقدم
فما كان فهو سمت العصر في المنقلبين والاعتدال فلحفظ هذه الظلال
والسموت ثم تتخذ جسما صلبا من كدان ونحوه وليكن مستوي السطح حسن
الشكل صحيح التربيع واقسمه نصفين بخط مستقيم موازي لضلعي التربيع
فهو خط نصف النهار فاكتب على طرفيه علامة الجنوب والشمال ومن جنبيه علامة
علامة الشرق والغرب ثم افتح بركار اصحاب السير فتحة مستقيمة وضع احدى

جدول سمت فضل الدايرة المذكور للجدي

	سمت			
ه	ب	ه	ب	ب
ب	ه	ز	ه	ه
ه	ز	ي	ز	ز
ك	ي	يج	ي	ي
ل	يج	يو	يج	يج
لم	يو	يط	يو	يو
م	يط	يك	يط	يط
مه	يك	يل	يك	يك
ن	يل	يم	يل	يل
نه	يم	يمه	يم	يم
س	يمه	يمز	يمه	يمه
سه	يمز	يمح	يمز	يمز
ع	يمح	يمط	يمح	يمح
عه	يمط	يمك	يمط	يمط
ف	يمك	يمل	يمك	يمك
فه	يمل	يمم	يمل	يمل
ص	يمم	يمن	يمم	يمم
صه	يمن	يمس	يمن	يمن
			يمس	يمس

في تقاطع خط نصف النهار لصلع التربيع الذي في خلاف جهة العرض وسم موضع رجل
البركار القطب ثم ادر عليه بالرجل الاخرى نصف دايرة ثم افتح البركار من الربع بقدر ما خطت
من سموت فضل الدار ثم ضع احدى رجليه في تقاطع نصف الدايرة لخط نصف النهار وعلم بالاخرى
في محيط نصف الدايرة علامتين عن جنبتي خط نصف النهار تفعل ذلك لجميع اجزا سموت بفضل
الدايرة تجتمع بين تلك النقط والقطب بخطوط مستقيمة وتمدها الى تربيع السطح فهذه هي
خطوط فضل الدايرة **واما** مركز الشخص فافتح البركار بقدر عرض ظل البلد المبسوط من
مسطرة مقسومة اقساما متساوية وضع احدى رجليه في القطب والاخرى حيث
بلغت من خط نصف النهار وعلم علامة في مركز الشخص وطول **ب** من اقسام المسطرة
والله اعلم **الباب ٣** في معرفة وضع قوس العصر اخرج من المركز عمودا على نصف النهار
وادر على المركز قوسا يكتفي به من فتحة معلومة ثم افتح البركار بقدر احد ستي المنقلبين او
الاعتدال وضع احدى رجليه في تقاطع القوس للعمود وعلم بالاخرى حيث بلغت من
من القوس في خلاف جهة الست تفعل ذلك للستين الباقيتين ثم اخرج من المركز ثلاثة
اشعة الى الثلاثة علامات ثم افتح البركار بقدر اطول الظلال من المسطرة التي اخذت
من ظل الشخص ثم ضع رجل البركار في المركز والاخرى حيث بلغت من شعاعها وعلم بنقطة
تفعل ذلك للثلاث ظلال تحصل ثلاث نقط ثم اجمع هذه الثلاثة بقوس فهو قوس العصر
تنبيه متى اردت وضع خطوط فضل الدايرة لاكثر من **ص** قدم الربع عن ضلع التربيع على
نصف النهار بقدر جيب الزايد على **ص** منها واستخرج ست الباقي وافتح البركار بقدره وضع احدى
رجليه في تقاطع نصف الدايرة لخط نصف النهار وعلم بالاخرى في المحيط علامتين ثم ضع حرف
المسطرة على احدى العلامتين والقطب ثم اخرج منه خطا الى الجهة الاخرى بقدر ما تريد تحصل
المطلوب **فصل** اذا كان الشخص من جهة القطب قريبا من المركز ونكس راسه الى ان تصير بينه وبين
المركز بيت جاز ان اجرا المسطرة فيها واولى ثم ضع البسيطة على الجهات بان تخرجها وقت الزوال الى ان يتم
من على خط نصف النهار وفي دهان البسيط طريقا اخر هذه اقربها واسهلها
فيه الاطالة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب تمت الرسالة



بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة

الحمد لله رب العالمين • وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
والمرسلين ورضي الله عن الصحابة والتابعين وبعد
هذه مقدمة اوردت فيها ما يجب استحضاره لمن يبتدي
في علم الميقات فاقول النقطة هي من ذوات الاوضاع لا جزء له
والخط ما له طول فقط ومنه مستقيم وهو اقصر خط
وصل بين نقطتين والسطح والبسيط بمعنى واحد وهو
الذي له طول وعرض فقط ومنه مستو وغير مستو فالمستوي
هو الذي تنطبق عليه الخطوط المستقيمة في جميع جهاته وغير
المستوي اشكال كثيرة ولا حصر لها والجسم هو الذي
له طول وعرض وسمك والجسم ينتهي بالاسطحة والسطح
ينتهي بالخطوط والخط ينتهي بالنقط والجسم له ست جهات والسطح
اربع جهات والخط جهتان والله اعلم **فصل** اذا اتصل خطان
على غير استقامة قيل للتغير الذي عند ملتقاهما زاوية واذا
قام خط مستقيم على خط مستقيم فان اخذت عن جنبتيه زاويتين
متساويتين قيل لكل واحدة منهما زاوية قائمة وقيل لكل
واحد من الخطين عمود على الاخر وان اخذت الخط زاويتين مختلفتين
قيل للزاوية الصغرى حادة والكبرى منفرجة والله اعلم **فصل**
الدايرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية وقطر الدايرة خط مستقيم
يمر بمركزها وينتهي الى موضعه

وايرة نصف النهار وقطباها نقطتا الشمال والجنوب والفصل المشترك
بينها وبين الافق هو خط المشرق والمغرب وهو الخط الواصل بين قطبي
وايرة نصف النهار وسماه نقطتا المشرق والمغرب والفصل المشترك
بين وايرة نصف النهار ووايرة اول السرطان يسمى عمود الارتفاع وهو
الخط الواصل بين قطبي الافق وسماه سمت الراس والله اعلم **فصل**
ووايرة السموت ووايرة غطاء تتقاطع على قطبي الافق والالفاء بينهما متساوية
والافق ينقسم بهذه الدوايرة اقساما متساوية بحسب الاصطلاح وهي ايضا
مقسومة بدوايرة المقنطرات ويسمى هذه الدوايرة ايضا دوايرة الارتفاع
والفصول المشتركة بين جميعها هو عمود الارتفاع واعلم ان وايرة اول
السرطان ووايرة نصف النهار متجهة ودوايرة الارتفاع والله اعلم
فصل ووايرة معدل النهار ووايرة عظمة هي منطقة الحركة الاولى
اليومية ويسمى فلك معدل النهار ومعدل الليل والميزان والزمان انما هو
معين بهذه الدايرة وتمر بقطبي وايرة نصف النهار وتميل عن سمت رؤس
كل بلد بقدر عرضه في الجهة المخالفة له وقطباها قطبا العالم احدهما
شمالي والاخر جنوبي وتبعد احدهما عن الافق بالقدر الذي يميل به هذه
الدوايرة عن سمت الراس وبسط القطب الاخر عن الافق ايضا بذلك القدر
وهيئة عرض البلد بنسبة الى القطب الظاهر فيه **تنبيه** فان كان
البلد لا عرض له كان القطبين على الافق وتنطبق وايرة معدل
النهار على وايرة اول السموت وتنطبق قطباها على قطبي الشمال والجنوب
وفي عرض تسعين تكون منطبقة على الافق وتكون قطباها منطبقين
على سمتي الراس والرجل والله اعلم **فصل** وايرة معدل النهار تحرك
ابدا ما دامت الدنيا في اليوم والليلة دايرة ولهذه بالتقريب

وفي الحقيقة تدور دورة وقرب الدرجة وتتحرك جميع الكواكب
بحركتها واذا كانت الشمس عليها اعتدل الليل والنهار في جميع البلاد
اي يتساويا عند الحس ولذلك سميت دايرة معدل النهار وهذه
الدايرة مقسومة في الاصطلاح ثلثمايه وستون قسما متساويا وتسمي
هذه الاقسام الازمان لان الزمان معتبر بها وتسمي ايضا اجزا المطالع
وكل قسم منها درجة والقوس الواقعة بين الشمس اذا كانت عليها وبين
دايرة نصف النهار وهو فضل الدواير والقوس الواقعة منها بين الشمس
والافق اصطلاحا هو الدايرة والله اعلم **فصل** دواير الميول
دواير عظام تمر بقطبي معدل النهار وباجزايه وتتحرك
بحركته وفي هذه الدواير يوخذ ميل الشمس وابعاد الكواكب كما سيأتي
والفصول المشتركة بين جميع هذه الدواير خط واحد هو محور العالم
واعلم ان دايرة نصف النهار من جملة هذه الدواير والله اعلم
فصل المدارات الزمانية دواير تتصاغر باذاء دايرة معدل
النهار عن جنبتيها الي القطبين تنقسم نصفين دواير الميول الانقسام
الاصطلاحي بتدوير بدوران معدل النهار ومحور العالم من جهتي مراكزها
فان كان البلد لا عرض له فافقه منصف لجميع هذه المدارات ويستوي
فيه الليل والنهار دايما وان كان للبلد عرض فترتفع فيه المدارات
التي في جهة القطب الظاهر ويصير منها ما هو ظاهر كله وهي المدارات
التي بينها وبين القطب اقل من العرض ومنها ما يماس الافق ولا ينخفض
عنه وهو المدار الذي بينه وبين القطب بقدر ارتفاعه وبقية المدارات
التي في جهة القطب الظاهر ترتفع كل منها اعظم من تقدمه ولذلك
اذا كانت الشمس عليها يكون النهار اطول من الليل واما المدارات التي في جهة

القطب

القطب الخفي فمنها ما هو ابدي الخفي تحت الافق وهي المدارات التي بينها
وبين القطب الخفي اقل من انحطاطه ومنها ما يماس الافق ولا يرتفع عليه
وهو المدار الذي بينه وبين القطب بقدر انحطاطه وبقية هذه
المدارات الخفي منها اكثر من الظاهر ولذلك اذا كانت الشمس على احدها
يكون الليل اطول من النهار وعلى ذلك كله ان الظاهر من كل مدار هو قوس
نهار الشمس اذا كانت عليه وقوس ظهور الكوكب الذي هو عليه وفضل الدايرة
هو قوس الواقعة بين مركز الشمس او الكوكب وبين الافق الشرقي من مداره
والله اعلم **فصل** دايرة فلك البروج دايرة عظيمة تقاطع دايرة
معدل النهار على زاوية حادة مقدار قوسها كج درجة وله دقيقة
على المشهور وقطبا قطبا فلك البروج وهي منطقة الحركة الثابتة
البطيئة وتسمي منطقة فلك البروج واجزاوها درج السوا وتتحرك
مشرقة ذاتية يعني معكوسة من المغرب الي المشرق بخلاف دايرة معدل
النهار ويلزم من حركتها الشرقية ان يكون قطباها متحركين بدوران
حول قطبي العالم على دايرتين موازيتين لمعدل النهار والبعد
الذي بين المنطقتين هو البعد الذي بين قطبيهما المتحركين
الجهة والله اعلم **فصل** المدارات العرضية دواير توازي
فلك البروج وتتصاغر الي ان تنتهي لقطبي فلك البروج وهذه المدارات
هي التي تتحرك عليها الكواكب ذوات العروض بحركاتها الخاصة بها والله اعلم
فصل دواير العروض دواير عظام متقاطعة على قطبي فلك
البروج يوخذ منها الميل الثاني وعروض الكواكب كما سيتضح لك ان شا
الله تعالي والفصول المشتركة بينها كلها هو الخط المستقيم الواصل

بين قطبي فلك البروج وهو ما بين مرآز المدارات العرضية
وعلى هذا يكون فلك البروج ودوائر العروض والمدارات
العرضية كدائرة معدل النهار ودوائر الهبوط والمدارات
الزمانية وكدائرة الافق ودوائر السموت ودوائر المقنطرات
والله اعلم **فصل** التقاطعات اللذان بين منطقة معدل
النهار ومنطقة فلك البروج احدهما راس الحمل والاخر
راس الميزان والشمس تلازم منطقة البروج تمر وعليها
بحركتها الخاصة بها في السنة الشمسية دورة واحدة
فالتقاطع الذي اذا جازته صارت في جهة الشمال عن معدل
النهار وهو راس الحمل وهو الاعتدال الربيعي والذي اذا جاوزته
صارت في جهة الجنوب عن معدل النهار وهو راس الميزان وهو
الاعتدال الخريفي واذا توهمنا نقطتي الاعتدالين قطبا دائرة
عظيمة لزوما تكون مارة باقطاب المنطقتين وتقاطعهما على
قوائم وتسمى الدائرة المارة بالاقطاب وتسمى من جملة دوائر العروض
والتقاطعات الحادثان بين هذه الدوائر وبين دائرة فلك البروج
يسميان نقطتي الانقلابين فالتقاطع الشمالي يسمى المنقلب الصيفي والتقاطع
الجنوبي يسمى الانقلاب الشتوي هذا في العروض الشمالية وفي الجنوبية
بالعكس والقوس الواقعة بين المنطقتين من الدائرة بالاقطاب تسمى الميل
الاعظم وتصير منطقة البروج منقسمة اربعة اقسام متساوية
بنقط الانقلابين والاعتدالين فاذا قسمنا كل ربع بثلاثة اقسام
متساوية انقسمت باثني عشر قسما يسمى كل قسم منها برجا فاذا توهمنا

ست دوائر

ست دوائر ودوائر العروض من هذه الاقسام حدث طول
كل برج وهو ما بين الدائرتين اللتين تمران بطرفيه وحدث
عرضه وهو ما بين القطبين ومكان البروج منقسمة في الاصطلاح
ثلاثين ثلاثين ودوائر العروض تمر بالقسام البروج والله اعلم

باب في معرفة بعض الحدود ويستعين المبتدي لها

الارتفاع عبارة عن ارتفاع الشمس عن الافق وهو قوس من دائرة
عظيمة تمر بقطبي الافق وبمركز الشمس فيما بين مركز الشمس والافق

الميل الاول عبارة عن بعد الشمس عن دائرة معدل النهار وهو
قوس من دائرة تمر بقطبي معدل النهار فيما بين معدل النهار ومركز
الشمس **الميل** الثاني عبارة عن بعد الشمس عن مدار الاعتدال
ايضا وهو قوس من دائرة عظيمة تمر بقطبي فلك البروج ومركز الشمس
فيما بين دائرة فلك البروج ومركز الشمس **عرض** الكوكب عبارة
عن بعده عن دائرة فلك البروج وهو قوس من دائرة عظيمة تمر
بقطبي فلك البروج فيما بين فلك البروج ومركز الكوكب
طول الكوكب عبارة عن بعده عن راس الحمل وهو قوس من
من دائرة فلك البروج فيما راس الحمل ودائرة عرضه **عرض**
البلد عبارة عن بعدها عن خط الاستواء وهو قوس من دائرة
نصف النهار فيما معدل النهار وسمت الراس فيما بين احد القطبين
والافق **الغاية** عبارة عن ارتفاع الشمس اذا كانت على
دائرة نصف النهار وذلك وقت الاستواء وهو قوس من دائرة
نصف النهار فيما بين مركز الشمس والافق **نصف**

التعديل عبارة عن الفضل بين نصف الدرجة المفروضة وبين
نصف قوس النهار المعدل الذي هو تسعون وهو قوس من مدار
الشمس الذي هي عليه فيما بين الافق ودائرة الميل المارة بمطلع
الاعتدال **نصف** قوس النهار عبارة عن المدة التي بين شروق
الشمس وتوسطها او بين توسطها وغروبها وهو قوس مدار الشمس
فيما بين دائرة نصف النهار والافق **ارتفاع** قطر المدار عبارة
عن الارتفاع الذي فضل دائرة تسعون وهو قوس من دائرة
عظيمة تمر بسمتي الراس والرجل وبطرف قطر مدار الشمس
الموازي لسطح الافق فيما بينه وبين الافق **الدائر** عبارة عن
الماضي من النهار وهو قوس من مدار الشمس فيما بين مركز الشمس
والافق الشرقي **فضل** الدائر عبارة عن الباقي للزوال
ان كانت قبله والماضي منه ان كانت بعده وهو قوس من مدار
الشمس فيما بين مركز الشمس ودائرة نصف النهار **سعة** المشرق
عبارة عن بعد مطلع الشمس عن مطلع الاعتدال وهي قوس
من دائرة الافق فيما مطلع الشمس ومطلع الاعتدال اعني نقطة
المشرق **الارتفاع** الذي لاسمت له عبارة عن ارتفاع الشمس
اذا كانت على دائرة اول السموت فيما بين مركز الشمس والافق
السمت عبارة عن انحراف الشمس عن دائرة اول السموت
وهو قوس من دائرة الافق فيما بين دائرة الارتفاع الذي عليها الشمس
ونقطة مشرق الاعتدالين **المطالع** البلدية عبارة عن الماضي
من الزمان من حين تطلع راس الحمل الى طلوع الشمس وهو قوس من
معدل النهار

معدل النهار فيما بين راس الحمل والافق الشرقي على توالي البروج
حال طلوع الشمس وقس حدود اعمال الكواكب على حدود
اعمال الشمس واعلم اني قد اطلقت لفظ الافق هنا ومراوي
به الافق الحقيقي لا المرئي وفيه تحقيق ذكرته في رسالتي
المسماة بالمطلب والله سبحانه وتعالى اعلم
بالصواب وصلى الله على سيدنا محمد
والهوصحبه وسلم والحمد لله

وكان الفراغ من كتابتها يوم الاربعاء ثامن عشر من شهر الله الاخرة سنة الف وواحد
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

عمله له بيده الفقير الى الله تعالى عامر المرحوم الحاج محمد بن الحاج محمد السوني
غفر الله تعالى ذنوبه وستر عيوبه وتجاوز عن الاحياء والاموات برب العالمين
بوسيدنا ومولانا العالم العلامة العدل النهاني
سيدي احمد المرحوم الشيخ جمال الدين الكاملي
عامله الله تعالى بالطاف الحسنى بالعالمين

لا العمل بالربع المجيب
المقلد في العمل بالربع المجيب
لسبط المارديني
بن الرسيمة محمود محمد

زاد المسافر في معرفة رسم فضل الدائر

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام العالم
العلامة شهاب الدين ابو العباس احمد بن الهائم رحمه الله تعالى
والصلاة والتسليم على سيدنا محمد
خاتم النبيين والمرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين
هذه رسالة لطيفة في معرفة وضع خطوط فضل الدائر على المسايط
والقايمات والمايلات لمن يريد من كاتبي المسبي بارشاد الحاير الى معرفة
وضع خطوط فضل الدائر مع زيادات لابد للواضع من معرفتها
مشتملة على ثلاثة ابواب وخاتمة في رسم فضل
الدائر على السطح الموازي لسطح الافق ويعرف بالبسيطة
على السطح الغائر ويعرف بالمنحرفة الثالث في رسمه على السطح الموازي
لاي سطح فرض غيرهما ويعرف بالمايلة الخاتمة في ذكر مسايل تتعلق
بمعرفة موضع المركز وطول الشخص وما يلتحق بذلك
واسال الله العظيم ذا النعم الباطنة
والظاهرة ان ينفع بها في الدنيا والاخرة وهو حسبنا ونعم الوكيل
في رسم البسيطة وهو ان تتخذ سطحا
صلبا من رخام او كدان ونحوه وليكن مستوي الوجه صحيح
التربيع وان كان عرضه ثلثي طوله كان احسن وينبغي ان تتخذ
لذلك بركارا صحيح السير لتضع به ما يحتاج اليه وكذا مسطرة
من جسم صلب لتاخذ منها مقدار الظل وطول الشخص ثم اقسم طول
السطح نصفين بخط موازن لضلعي العرض وسم ذلك الخط

الذي

الذي تحرك عنه فطرف الخط الثابت هو النقطة التي في داخل
الدايرة والطرف المتحرك يرسم الخط المستدير المحيط بسطح الدايرة
والخط نفسه يرسم السطح جميعه وتسمى النقطة الثابتة مركز الدايرة
وكل خط يقسمها نصفين فانه يلزم ان يمر بمركزها وهذا الخط يسمى
قطرها والله اعلم **فصل** الحد معناه نهاية الشي المحدود وماخوذ
من حدود الدايرة لانها نهاياتها والشكل ما احاط به حد
كالدايرة او حدان كنصفها او حدود او حدود وكالمثلث والمربع
والمخمس وغير ذلك والفصل المشترك بين الخطين المتقاطعين
نقطة وبين السطحين المتقاطعين خط والخطوط المتوازية
هي التي لا تتلاقا ولو اخرجت من الجهتين اخراجا بغير نهاية والسطوح
المتوازية هي التي لا تتلاقا ولو اخرجت في جميع جهاتها والدوايير
المتوازية هي التي تكون على مركز واحد ويلزم من توازيها ان تكون
متضاعفة صورة والله اعلم **فصل** الكرة جسم يحيط به سطح واحد
مستدير في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
السطح متساوية وتسمى هذه النقطة مركزها والخطوط انصاف اقطارها
وكل خط يمر بمركزها وينتهي طرفاه الى محيطها يسمى قطرها وكل سطح
مستو قطعها كيف ما اتفق فان فصله المشترك دايرة واعظم الدوايير
التي ترسم على الكرة هي التي تقسمها نصفين ومن اللازم تمر بمركزها والله اعلم
فصل اذا دارت الكرة على نفسها دورة فاكثر وفرضنا ان عليها نقطا
مرسومة فان النقطة ترسم على سطحها دوايير متوازية الا نقطتين منها قطباها
والقطر الواصل بين القطبين يسمى محور الكرة وهو يلازم المركز جميع تلك الدوايير ضرورة
والدايرة التي بعدها عن القطبين بعدا واحدا تسمى منطقة الكرة وهي اعظم الدوايير

المرسمة تحركها وكل دايرتين بعدهما عن جنبيها بعدا واحدا
فانهما متساويتين وكل دايرتين عظيمتين تقاطعتا علي الكرة
فان فصلهما قطر في الكرة وكل واحدة من هاتين الدايرتين
يقطع الاخري بنصفين واعظم البعد بينهما هو البعد بين قطبيهما
المتحدي الجهة فان مرت احداهما بقطبي الاخري مرت الاخري
بقطبيها ويكون تقاطعهما علي اربع زوايا قايمة والدواير العظام
لا تتوازي ابدا وجميعها متساويا وهذا كله مبداي التصورات
المقصودة الاتية انفا والله اعلم **فصل** دايرة الافق دايرة
عظيمة تفصل بين الظاهر من الفلك والخفي منه وقطباها
سمت الراس وسمت الرجل وعن جنبيها دواير متصاغرة الي
القطبين الذين هما سمت الراس والرجل فالتي بينها وبين سمت
الراس يسمي مقنطرات الارتفاع والتي بينها وبين سمت الرجل يسمي
مقنطرات الانحطاط والله اعلم **فصل** دايرة نصف النهار
دايرة عظيمة تفصل بين المشرق والمغرب وتمر بقطبي الافق
ونقطة علي نقطتين هما نقطتا الشمال والجنوب وقطباها هما
النصف الشرقي ومنتصف النصف الغربي من الافق وهما نقطتا
المشرق والمغرب ويسميان ايضا نقطة مشرق الاعتدالين
ونقطة مغربهما والخط المستقيم الواصل بين نقطتي الشمال
والجنوب هو خط نصف النهار وهو الخط المشترك بين تقاطع
الدايرتين المذكورتين والله اعلم **فصل** دايرة اول السموت
دايرة عظيمة تفصل بين الشمال والجنوب وتمر بقطبي الافق وبقطبي
دايرة نصف النهار

القايم بخط نصف النهار واكتب علي نهايته علامة الجنوب
والشمال وعن جنبتيه المشرق والمغرب ثم عمر فيه ما يلي
الجهة المخالفة للعرض علامة وسمها القطب ثم ادر علي
نصف دايرة ان كان القطب علي طرف خط نصف النهار
اعني علي منتهي التربيع والا الي حيث يقع طرفا المحيط علي
خط تربيع السطح ثم اقسم تلك القوس بانصاف المحيط
او اتخذها من كتخدة معلومة فهذا سهل وكذا كل
دايرة اردت معرفة اجزايها فزد افتح البركار بقدر
ما في الجدول من السطح لاجزا فضل الدايرة وضع احدي
ساقي البركار في تقاطع خط نصف النهار ومحيطه
الدايرة وعلم علي جنبتي خط نصف النهار علامتين
في المحيط ومحيط الدايرة وعلم علي جنبتي خط نصف
النهار علامتين في المحيط تفعل ذلك بجميع اجزا السموت
التي في الجدول ثم اجمع تلك العلامات مع القطب بخطوط
مستقيمة ونفذها الي تربيع السطح تحصل خطوط فضل
الدايرة فتحات البركار لاجزا سموت فضل
الدايرة والعصر وكذا قوس الجهة ماخوذة من اقسام محيط
الدايرة واما الظلال وطول الشخص فمن اقسام المسطرة المتشا
الاقسام وقد حسبت مقادير السموت لروس الخمسات
لعرض من الي وسنذكر بعد ذلك كيفية استخراج
ذلك لاي جزء اردت لكل عرض فرض بطريق الجيب والحساب
وهذه صورة

لعرض شمال

جدول قوس العرض للبسيطة

في عرض شمال

ومتى اردت ان تضع ذلك
لاثرين فاذكر
القوس لاثرين نصف
دايرة وهو ان يكون
نقطة القطب متقدمة
على نقطة المخالفة
بمقدار جيب الدايرة
على من جيب الدايرة
المرسومة واذكر القوس
كما عرفت واخرج
خطوط فصل الدايرالى كما تقدم ثم اسقط القدر الزايد
من وما بقي ادخل به الى الجدول وافتح البركار بقدر
وضع احدي ساقيه من نقطة التقاطع وعلم بالاخري
حيث بلغت من المحيط علامة ووضع طرف المسطرة على
هذه العلامة والقطب معا واخرج من القطب خطا الى
الجهة الاخري يحصل المطلوب المرتين فهو
ان تفتح البركار بقدر ظل العرض المبسوط من المسطرة
المقسومة المتقدم ذكرها ووضع احدي ساقي البركار في القطب
والاخري حيث بلغت من خط نصف النهار من الجهة
الموافقة وعلم علامة في المرتين وطول الشخص من هذه